Pädagogik

Erziehung als Anspruch und Antwort im Medium des Symbolischen

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von
Hubert Liening
aus Neuenkirchen bei Gütersloh

1964

Pädagogik

Erziehung als Anspruch und Antwort im Medium des Symbolischen

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von
Hubert Liening
aus Neuenkirchen bei Gütersloh

1964

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1964

Dekan: Prof. Dr. Gollwitzer

Referent: Prof. Dr. Döpp-Vorwald

Korreferent: Prof. Dr. Lichtenstein

I n h a l t

Seite:

Vorblick auf den Gang der Arbeit als Einführung V-X

Erster Hauptteil

Die grundlegende Bestimmung des Symbolischen aus einer Wesensbestimmung des Menschen 1

I. Die Symbolfähigkeit des Menschen 1

A Transzendenz als "Grundstruktur" menschlichen "In-der-Welt-seins". - Die Möglichkeit zur Unbedingtheit 1

B Der Unbedingtheitsgehalt der menschlichen Weltbezogenheit 6

1. Die metaphysische Tiefe des Symbolischen 6

a) Die immanente Transzendenz des Menschen 7

b) Die Irrationalität des Unendlichen als Konstituens des Symbolischen 10

c) Das religiöse Symbol 13

2. Unzureichende Bestimmungen. Zwei Versuche, das Wesen des Symbolischen aus einer Analyse des Unbewußten zu erhellen 15

a) Die Totalität des Menschen "unter der Optik des L e b e n s" (Nietzsche) 17

b) Die Autonomie des Unbewußten bei C.G.Jung 20

3. Die Frage nach dem Selbst 25

a) Das Selbst als "Schwerpunkt" des Menschen 26

b) Die existenzphilosophische Aussage 28

C Die indirekte Bezogenheit des Menschen zum Sein der Welt 31

Seite:

1. Distanz und Beziehung "auf dem Grunde der Transzendenz" 31

2. Direktheit und Eindeutigkeit. "Symbole" im Tierreich 34

3. Instinkthafte und willkürliche Eindeutigkeit. - Die Allegorie, das Zeichen 37

4. Indirektheit und Mehrdeutigkeit im Symbolischen 39

a) Das Gegenständliche und das Gegenwärtige 41

b) Das Gestalthafte 44
Exkurs: Schellings Hinwendung zum Objektiven 46

II. Die Bezogenheit von Selbst und Welt im Medium der sprachlichen "Zwischenwelt" 55

Zweiter Hauptteil

Die erzieherische Macht des Symbolischen 64

I. Anspruch und Antwort 64

1. Die Beschreibung des Erziehungsvorgangs aus dem Phänomen der Verantwortung 64

2. Die Relation von Anspruch und Antwort 71

a) Sprache als Monolog - Martin Heideggers "Weg zur Sprache" 73

b) Sprache als Dialog - Martin Buber: "Das Wort, das gesprochen wird" 80

3. Bubers Kritik an der Anthropologie Heideggers 88

4. Das dialogische Verhältnis von Mensch und Welt als Konstituens des Erzieherischen 92

5. Das Telosmoment des geistigen Werdens als pädagogisches Sinnziel 95

Seite:

II. Das Symbolische im Erziehungsgeschehen 106

1. Der Symbolcharakter dinghafter Erziehungs"mittel" 107

a) Die Erziehungslehre Maria Montessoris 107

b) Die Erziehungslehre Friedrich Fröbels 113

a') Die metaphysischen Voraussetzungen des Fröbelschen Symbolbegriffs 113

b') Symbol und Ahnung 125

c') Fröbels Spieltheorie 132

c) Die Frage nach dem erziehenden Anspruch von Montessori-Material und Fröbelschen Gaben 138

2. Das Spruchhaft-Symbolische in der Begegnungslehre Martin Bubers 149

a) "Ich-Du" und "Ich-Es" 149

b) Der Primat der Ich-Du-Beziehung 151

c) Das Moment der Begegnung im Phänomen künstlerischer Figuration 152

d) Die Verleiblichung des Wortes in der persönlichen Begegnung, dargestellt an der Beziehung von Lehrer und Schüler im Chassidismus 165

3. Die Problematik der persönlichen Begegnung mit dem Lehrer in der Begegnungslehre Bollnows 173

4. Die "erzieherische Haltung" im Sinne Peter Petersens 178

a) Die Führungsmacht des Erziehers 178

b) "Schaukraft" und "Figuration" 180

c) Das Erlebnis der Grenze 183

5. Das Symbolische als dynamische Gegenwart 187

III. Erziehung als Heiligung 194

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547227_0021

Vorblick auf den Gang der Arbeit als Einführung

Die vorliegende Arbeit will nicht etwa die pädagogischen Aspekte der mannigfachen Symboltheorien der abendländischen Geistesgeschichte insgesamt darstellen. Es soll vielmehr nur d a s Symbolverständnis erörtert werden, das sich der Existenzphilosophie der Gegenwart verbunden weiß, der ja auch die Erziehungswissenschaft so kräftige Impulse verdankt. Damit rückt der Symbolbegriff für uns von vornherein in die Nähe des Begriffs der "B e g e g n u n g", der in dem gleichen existenzphilosophischen Denken seinen Ursprung hat.

Wir verstehen die Phänomene der Begegnung und des Symbolischen anthropologisch, d.h. aus der Symbol f ä h i g k e i t des Menschen, und lassen uns im ersten Hauptteil zunächst von H e i d e g g e r führen, der mit der Transzendenz als der "Grundstruktur" menschlichen "In-der-Welt-seins" die Möglichkeit des Menschen zur U n b e d i n g t h e i t aufweist. Zu diesem seinen Vermögen, sich aus der letzten Tiefe der geistigen Existenz heraus zum Grunde des Seins zu verhalten, gründet auch das Symbolerleben des Menschen. Symbole entstehen in der Relation von Subjekt und Seinsgrund als die Brücke zwischen diesen Polen, die beide als solche sich aller objektivierenden Bestimmbarkeit entziehen, die sich aber im Sinnbild begegnen. Darum müssen wir die Versuche N i e t z s c h e s und J u n g s , die Symbolfähigkeit des Menschen nicht aus der Personalität des geistigen Selbst, sondern einer zwar als irrational gekennzeichneten, aber doch objektivsubstanzhaft gemeinten "Lebenskraft" oder aus

dem "Unbewußten" zu verstehen, als unzureichend zurückweisen.

Weil es also der Bezug des Menschen zum Grunde des Seins ist, der sein Symbolverhalten ermöglicht, weil es Symbole nur "auf dem Grunde der Transzendenz" gibt, sind sie nur im menschlichen, nicht auch im tierischen Bereich möglich. Das Tier hat nicht die Möglichkeit, sich selbst zu übersteigen, es kann nicht den "Überstieg" vollziehen auf den Grund hin. Darum ist alles tierische Verhalten zu Seiendem immer nur d i r e k t auf dieses gerichtet, menschliches Verhalten hingegen ist insofern als i n d i r e k t zu bezeichnen, als der immer schon - wenigstens der Möglichkeit nach - vollzogene "Überstieg" in alles Verhalten zu Seiendem mit eingeht, damit die Direktheit der Beziehung bricht und so ein wesenhaft distanziertes Verhältnis konstituiert - distanziert und indirekt übrigens auch in dem umgekehrten Sinne, daß die Erfahrung des Seinsgrundes immer schon die Beziehung zu Seiendem voraussetzt, auf das Medium sinnenhaft gegebener Weltgehalte angewiesen und nur durch diese hindurch möglich ist. - Die Relation von Selbst und Seinsgrund über das konkrete Seiende hin, das so zum vermittelnden Symbol wird, läßt also nur ein d y n a m i s c h e s Symbolverständnis zu. Darum kann es eine V e r g e g e n s t ä n d l i c h u n g und eine "Eindeutigkeit" des Symbolischen, die sich objektivierbar beschreiben ließe, nicht geben. Nicht Eindeutigkeit und Gegenständlichkeit, sondern Mehrdeutigkeit und Gegenwärtigkeit dessen, was im Symbol sich darstellt, sind für das Symbolische konstitutiv. Dieser dynamische Charakter des Symbolischen wird schließlich noch - damit

schließt der erste Hauptteil der Arbeit ab - am Beispiel der Sprache verdeutlicht, die ja eben als gestalthafte Einkörperung des Geistes in dem sinnlichen Medium von Laut und Schrift ganz und gar dem Symbolbereich angehört. Das wird an zwei verschiedenen Auffassungen von Sprache: Sprache als ein statisches Gebilde (Hamann) und Sprache als eine dynamische Wirklichkeit (Herder, Humboldt, Weisgerber) erläutert.

Von diesen Prämissen kann sich der zweite Hauptteil dann endlich dem eigentlichen Thema zuwenden: der Erörterung des Problemzusammenhangs von S y m b o l und E r z i e h u n g . Er geht aus von einer Besinnung auf den phänomenalen Grundbefund von Erziehung und beschreibt den E r z i e h u n g s v o r g a n g aus seinem Zentralphänomen des Erwachens der V e r a n t w o r t u n g im Menschen, die ihrerseits als Relation von A n s p r u c h und A n t w o r t gedeutet wird. Es geht darum zu zeigen, wie der Mensch den erziehenden Anspruch auch d a vernimmt, wo kein hörbarer Sprecher sich ihm kundtut, wo er einer nur dinghaften, nicht redenden Welt gegenübersteht. Die Grundgedanken hierzu werden aus einer vergleichenden Besinnung auf die Sprachtheorien H e i d e g g e r s und B u b e r s gewonnen. Wir schließen uns der Buberschen Kritik an Heideggers Anthropologie an, die den Menschen als ein "monologisches Dasein" verstehe, und wenden uns also mit dem d i a l o g i s c h e n Sprachverständnis, wie es Buber entwickelt, gegen Heideggers monologische Deutung der Sprachstruktur und des menschlichen Verhältnisses zur Welt überhaupt. Der Mensch ist der Welt, auch der dinghaften, nicht

sprechenden Welt, dialogisch zugewandt; aus dem Dialog zwischenmenschlicher Verbundenheit werden ihm "Welt und Geschick zur Sprache"; alles Dinghafte wird in die Sprache hineingehoben, wird selbst worthaft, s p r u c h h a f t . Und eben durch ihren "Wortcharakter", dadurch daß sie in die Sprache eingehen, selbst spruchhaft werden, bekommen die Dinge ihren Symbolgehalt. D i e d i a l o g i s c h e B e z i e h u n g v o n A n s p r u c h u n d A n t w o r t v o l l z i e h t s i c h a l s o i m S y m b o l . In der spruchhaften Antwort auf den im Symbol erfahrenen Anruf wird unser Handeln in und an der Welt ein verantwortendes Tun vor dem G r u n d e d e s S e i n s . Und das in jedem Symbolanspruch als Sprachpartner immer mitgegenwärtige mitmenschliche Du wird gesehen als mit uns selbst gemeinsam vor diesen Grund gestellt, aus dem heraus und auf den hin der Mensch das ist, was er s e i n k a n n . Er wird so in seinem wesentlichen W e r d e charakter und auf sein W e r d e ziel hin verstanden und angesprochen, und gerade sein geistiges Werden wird nun in die Verantwortung mithineingenommen; diese wird so zu e r z i e h e r i s c h e r Verantwortung. Die verantwortende Beziehung von Anspruch und Antwort nennen wir B e g e g n u n g . Der Dialog in der Begegnung bildet somit ein wesentliches konstitutives Moment in aller Erziehung. - Wie Begegnung sich des näheren ereignet, man könnte auch sagen: wie Verantwortung entsteht, wie also Erziehung als solche geschieht, wird dann am Prozeß der Selbsterziehung noch genauer aufgewiesen, womit insbesondere auch verdeutlicht werden soll, daß das Telosmoment des geistigen Werdens auch alles im engeren Sinne

"pädagogische", d.i. alles geplante, bewußte, absichtliche erzieherische Handeln als dessen Sinnziel konstituiert.

Daß und wie demnach der erziehende Anspruch auch in einer nur dinghaften, nicht sprechenden Welt zu vernehmen ist, wird noch besonders exemplifiziert an den Erziehungslehren Maria Montessoris und Friedrich Fröbels, die ja beide zur Ingangsetzung des Erziehungsprozesses dinghafte - wenn auch aus sehr verschiedenen Grundeinsichten und -anschauungen entworfen - Erziehungs"mittel" darreichen: das Montessori-"Material" und die Fröbelschen "Gaben". Unsere Frage richtet sich hier darauf, woher und wodurch solchen Erziehungs"mitteln" ihre erzieherische Bedeutung zuwächst: ob nicht eben dadurch, daß sie im Vollzug des kindlichen Tuns - entsprechend der menschlichen, auch schon dem Kinde eigenen Symbolfähigkeit - Symbolcharakter gewinnen. Wobei sich die weitere Frage stellt, die dann am Schluß der Arbeit noch einmal aufgegriffen und beantwortet wird, ob dieser Symbolgehalt der Erziehungsmittel mit einem bloß vergegenständlichenden Denken, wie es in beiden Fällen zugrundeliegt - sei es psychologischer Art, wie bei Montessori, oder sei es metaphysischer, wie bei Fröbel - angemessen erfaßbar wird.

Im Weiteren werden dann die Begegnungslehren von Martin Buber, O.Fr. Bollnow und Peter Petersen herangezogen, um den spruchhaften Charakter des Symbolischen und die spruchhaft-symbolische Beziehung von Mensch und Welt im Erziehungsgeschehen noch deutlicher herauszuarbeiten. Ob es sich um die "künstlerische Figuration" im Sinne Bubers oder um die persönliche Begegnung von Lehrer und Schüler handelt, wie sie in den drei behandelten

Erziehungslehren dargestellt wird - wir haben es immer nur mit dem e i n e n Phänomen B e g e g n u n g zu tun, das sich allein aus dem Grundbefund des "dialogischen Prinzips", wie Buber es in seinen Schriften sichtbar macht, recht verstehen läßt: also aus der "Symbolmacht des Geistes", die sowohl die "Figuration" als auch die "Schaukraft" im Sinne Petersens und mit dieser das erzieherische Geschehen als "Seinsfunktion" ebenso wie die "erzieherische Haltung" als den verleiblichten Existenzhabitus des Erziehers möglich und verständlich macht.

Im letzten Abschnitt der Arbeit wird abschließend noch hingewiesen auf den sakramentalen Vollzug als d a s Tun, d a s Verhalten des Menschen, in dem alle Wesenszüge des Symbolischen sich noch einmal in eminenter Weise verdichten und in dem damit auch das Geschehen der Erziehung seine reinste Verwirklichung findet.

Erster Hauptteil

Die grundlegende Bestimmung des Symbolischen aus einer Wesensbestimmung des Menschen

I. Die Symbolfähigkeit des Menschen

A. Transzendenz als "Grundstruktur" menschlichen "In-der-Welt-seins" - Die Möglichkeit zur Unbedingtheit

Will man die Weise des m e n s c h l i c h e n Weltverhaltens wesenhaft von den Verhaltensweisen anderer Lebewesen abgrenzen, so mag das Stichwort des "Unbedingten" der spezifische Terminus hierzu sein. Es geht dem Menschen nicht nur um dieses oder jenes, das er zu seiner Selbsterhaltung b r a u c h t . Die Grenze des Brauchens und Bedürfens ist für den Menschen nicht das Maß seines Handelns. Er kann die inhaltlichen Festlegungen einer das Biologische umgrenzenden "Umwelt" durchbrechen und überschreiten, aufs Unbegrenzte hin kann er sie überschreiten, in u n b e d i n g t e r Weise.

Worin aber liegt die M ö g l i c h k e i t zu dieser Unbedingtheit, die entscheidende B e d i n g u n g hierzu? Die Beantwortung dieser Frage müssen wir aus einer Betrachtung des menschlichen Verhaltens zur Welt gewinnen. Mensch und Welt müssen in ihrem Verhältnis zueinander gesehen werden. Heideggers Untersuchungen sollen uns hierbei leiten.

Menschliche Existenz ist auf die Welt bezogen. Heidegger nennt dieses Bezogensein den "Überstieg", die "Transzendenz". "Die Transzendenz ist der

Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein 'Sich'-bewegen-im-Raume ermöglicht. Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als 'Dasein' verstehen, den Titel 'Subjekt', dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als 'Subjekt', um dann, f a l l s gar Objekte vorhanden sind, a u c h zu transzendieren, sondern Subjekt s e i n heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein." (A 21,18 f.) Der Mensch existiert als transzendierendes Subjekt. Die Antwort auf unsere Frage nach der Möglichkeit zur Unbedingtheit ist hiermit aber noch nicht gegeben. Wir müssen weiter fragen, w o r a u f h i n sich der Überstieg denn richtet. Sind es die Objekte des Gegenständlichen, die im Überstieg intendiert werden? Heidegger antwortet uns: "Wir nennen das, w o r a u f h i n das Dasein als solches transzendiert, die W e l t und bestimmen jetzt die Transzendenz als I n - d e r - W e l t - s e i n . Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein t r a n s z e n d e n t a l e r ." (A 21,20) - Die Objekte des Gegenständlichen sind das, "w a s überstiegen wird".(A 21,19)

Im Überstieg zur "Welt" gewinnt das menschliche Dasein seine eigene Existenz, sein eigenes Selbst. "Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit" (A 21,19) und durchstimmt als immer schon vollzogener Überstieg alles Verhalten dieses Selbst, d.h. also, daß der Überstieg allem Verhalten schon vorweg liegt, mit dem Faktum des Daseins schon da ist.

Die "Wesensverfassung" des In-der-Welt-seins ist die Möglichkeit des Menschen, seiner selbst mächtige Existenz zu sein. Der Überstieg macht das Verhalten zu Seiendem zu einem spezifisch menschlichen Verhalten. Wie aber kann der Überstieg sich inmitten von Seiendem vollziehen?

"Der Überstieg geschieht in Ganzheit..." (A 21,20) Heidegger nennt den Überstieg zur Welt ein "vorgreifend-umgreifendes Verstehen" des Ganzen. "Die Ganzheit ist verstanden, ohne daß auch das Ganze des offenbaren Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schichten eigens erfaßt oder gar 'vollständig' durchforscht wäre" (A 21,37) Das "vorgreifend-umgreifende" Verstehen, das auch als "Befindlichkeit", "Gestimmtheit" bezeichnet wird, ist v o r p r ä d i k a t i v aus der Unverborgenheit (ἀλήθεια) des Seienden als "ontologisches" Vorverständnis gewonnen. Das Verstehen ist zwar an einzelne Seiende gebunden, aber es bezieht sich nicht auf diese selbst, sondern auf die Ganzheit der Welt, auf die W e l t s c h l e c h t h i n , die bei Heidegger als die "Allheit" des Seienden verstanden wird, aber letztlich in dem gründet, woraufhin Seiendes immer schon verstanden wird: im S e i n . Wir werden in unserer Betrachtung die Begriffe "Welt" und "Sein" synonym verwenden, sofern sie nicht noch in einem spezifischen Sinne differenziert werden.

Das menschliche Dasein wird von der Ganzheit der Welt in seiner Existenz betroffen, in seinem Selbst also. Das Selbstsein als die Totalität des Menschen wird von der Totalität des Seins durchdrungen und durchstimmt. "Welt als Ganzheit 'ist' kein Seiendes, sondern das, aus dem her

das Dasein s i c h z u b e d e u t e n g i b t , zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten k a n n . Dasein gibt 's i c h' aus 's e i n e r' Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein S e l b s t , d.h. als ein Seiendes, das z u s e i n ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden g e h t e s u m d e s s e n S e i n - k ö n n e n . Das Dasein ist so, daß es u m - w i l l e n s e i n e r existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst d i e i n n e r e M ö g l i c h k e i t für jedes faktisch zu bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. v o r g i b t . Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen." (A 21,37)

So erweist sich das Sein der Welt - nennen wir es das Weltsein oder: die Welt - als die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des Daseins, sich inmitten von Seiendem zu diesem auf menschliche Weise zu verhalten. [1] "Die Welt wird als die je-

1) Wenn sich die Welt, "worumwillen Dasein existiert", als notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des Daseins erweist, so erweist sich - dieses Moment soll hier nicht unterschlagen werden - ebenso und erst recht das Dasein, das "umwillen seiner existiert", als die Möglichkeitsbedingung von Welt. Denn w e i l es dem Dasein um sich selbst geht, und zwar unbedingt um sich selbst geht, ist ihm überhaupt Welt erschlossen. Es handelt sich hier um zwei Aspekte ein und desselben Phänomengehalts, die sich wohl voneinander unterscheiden, aber nicht trennen lassen.

weilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht." (A 21,39) Dieser "Entwurf", das Vor-sich-selbst-bringen von Welt, ist immer ein vorgängiger "Überwurf" der entworfenen Welt über das Seiende. (A 21,39) "Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart. Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein." (A 21,39) Das Seiende muß in die Welt "eingehen", wenn es offenbar werden soll. Heidegger spricht vom "W e l t e i n g a n g des Seienden". "Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das 'mit' dem Seienden 'geschieht'. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert." (A 21,39)

Wo immer menschliches Dasein existiert - und das heißt immer, daß es sich aus einem vorgängigen Entwurf über das Seiende zu diesem verhält - , ist auch die Ganzheit der Welt mit im Spiel. Dieser vorgängige Entwurf ist ein t o t a l e r Entwurf, der die Grenzen einer "Umwelt" - aus dem "umgreifenden Verstehen", aus einem "ursprünglichen Anblick" des Seins - zur "Welt" hin ausweitet. Diese B e z o g e n h e i t z u r T o t a l i t ä t d e s S e i n s k o n s t i t u i e r t d a s V e r h ä l t n i s d e s M e n s c h e n z u m S e i e n d e n a l s e i n w e s e n h a f t d i s t a n z i e r t e s V e r h ä l t n i s , weil - das soll im Folgenden noch dargestellt werden - die wesenhafte Bezogenheit auf das Sein der Welt in jedem Verhältnis zu Seiendem mitschwingt.

B. Der Unbedingtheitsgehalt der menschlichen Weltbezogenheit

Die Bestimmung des Symbolischen kann unter dem Aspekt des "Unbedingtheitsgehaltes" nur eine vorläufige sein, die unter dem weiteren Aspekt der "indirekten Bezogenheit" weitergeführt werden soll.

1. Die metaphysische Tiefe des Symbolischen

Die Frage nach dem Unbedingten selbst, die Gottesfrage also, wird in der "ontologischen Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein" (A 21,39 - Anmerkung) gar nicht gestellt, denn Heideggers Frage ist nicht auf d a s Unbedingte gerichtet, sondern auf den Unbedingtheitsgehalt des Transzendierens, auf die W e i s e des Transzendierens also. [1]
Mit der "Erhellung der Transzendenz" will Heidegger nur einen "z u r e i c h e n d e n B e g r i f f d e s D a s e i n s" geben, mit dem die Frage nach dem Unbedingten (nach dem Göttlichen also) erst anhebt (A 21,39 - Anmerkung).

---

1) Die Gottesfrage wird nicht gestellt, könnte aber gestellt werden, da doch das S e i n den Raum für das Heilige, für Gottheit und Gott eigentlich eröffnet (J.B. Lotz in: A 4,85 f.). An anderer Stelle erweist sich das N i c h t s als der eigentliche Grund alles Seienden. In der "Hineingehaltenheit in das Nichts" ist das Dasein über das Seiende hinaus. Das Dasein transzendiert auf das Nichts hin, in dessen Schleier sich das Sein offenbart.(Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Frankfurt 1960, 8.Aufl., S.51) Während bei Kierkegaard das Dasein in der Macht gründet, "die es setzte", spricht Heidegger neutraler vom Dasein, das im Grunde seines Wesens transzendiere. (Vgl. B 71,14) Auch bei Jaspers bleibt die Gottesfrage offen. Er definiert die "Transzendenz" als "die Macht, durch die ich ich selbst bin...". (A 28,71)

Hier sollten nur aus der Struktur des menschlichen "In-der-Welt-seins" die f o r m a l e n B e d i n g u n g e n für die Möglichkeit zur unbedingten Bezogenheit aufgewiesen werden, die sich auf das Sein der Welt richtet, aber Welt (als die "Allheit" des Seienden) zugleich übersteigt. In dieser metaphysischen Tiefe einer wesenhaften Bezogenheit zum Sein muß auch der Grund für die menschliche Symbolfähigkeit gesucht werden. Das Symbolische partizipiert an der unergründlichen Tiefe von Selbst und Welt, konstituiert sich aus der beiderseitigen Bezogenheit. Doch bevor wir uns dem Symbolproblem i.e.S. zuwenden, soll die Art dieser Bezogenheit noch näher betrachtet werden.

a) Die immanente Transzendenz des Menschen

Erich Przywara nennt einen seiner kontroverstheologischen Traktate, die sich gegen die Auffassung des n u r "ganz Anderen" richten, "Gott in uns und Gott über uns". (A 48,543-579) Darin heißt es, Gott sei dem Menschen gleicherweise immanent wie transzendent. In der Sprache unserer Betrachtung heißt dies: Weil Dasein in unbedingter Weise transzendiert, d.h. auf das Unbedingte hin transzendiert, d.i. auf einen gründenden Grund hin transzendiert, erschließt sich ihm von daher Welt als Inbegriff des Seienden. Also das Transzendieren auf Welt (als die Allheit des Seienden) hin ist erst vom Transzendieren auf den Grund hin verständlich. Transzendieren auf Welt hin geschieht "auf dem Grunde der Transzendenz" als ein spontanes Verhalten in F r e i h e i t , die Heidegger den "U r s p r u n g v o n G r u n d ü b e r h a u p t" nennt. "F r e i -

h e i t i s t F r e i h e i t z u m G r u n d e ." (A 21,44) - "Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird a l s U r s p r u n g selbst zum 'Grund'. D i e F r e i h e i t i s t d e r G r u n d d e s G r u n d e s ." (A 21,53) Die Unbedingtheit in der Freiheit zum Grunde ist die einer I m m a n e n z u n d T r a n s z e n d e n z z u g l e i c h . Heidegger spricht von einer "ursprünglichen Beziehung" der Freiheit zum Grunde. Er nennt sie das "G r ü n d e n". "Gründend g i b t sie Freiheit und n i m m t sie Grund." (A 21,44) Das Gründen stellt sich als eine "ursprüngliche Beziehung" zwischen Selbstsein und Weltsein dar. Der Mensch hat in dieser Beziehung die Grundstruktur des "In-der-Welt-seins". Er erfährt in sich den Grund der Freiheit, den "Grund des Grundes" als einen "A b g r u n d" (A 21,53) und wird sich darin selbst zum Geheimnis. Seine Geheimnistiefe konstituiert sich aus der Grenzenlosigkeit des erfahrbaren "Innen" wie des transsubjektiven "Oben": aus dem Unbedingten [1] selbst, das ihn "'über' dem Oben und 'innert' des Innen" (A 17,81) transzendent und immanent betrifft.

"Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt uns Göttliches entzücken." (Goethe)

---

1) Wenn hier plötzlich von d e m Unbedingten, d e m Transzendenten - im Unterschied zu der unbedingten W e i s e - gesprochen wird - wir werden es auch im Folgenden nicht immer vermeiden können - , müssen wir uns eingestehen, daß wir damit nicht bei der Methode einer genauen Phänomenbeschreibung und auch nicht mehr bei Heidegger bleiben, dessen Gedanken wir nur unserer Ausgangsposition zu Grunde gelegt haben.

In ähnlicher Weise spricht Karl Jaspers von der "gegenwärtigen Dialektik" einer "immanenten Transzendenz" (A 29,793), weil Transzendenz und Immanenz aufeinander bezogen sind. Das von mir unabhängig Transzendente ist als solches nicht zugänglich. (A 29,804) "Wahrheit ist im Selbstsein und seiner transzendenten Erfüllung..." (A 29,816)

Die religiöse Erfahrung - so dürfen wir den Unbedingtheitsgehalt des Transzendierens nennen - kann gleichsam als Grenzbestimmung menschlicher Fähigkeiten überhaupt betrachtet werden, um an dieser Grenze sichtbar zu machen, worin die Totalität des Menschen gründet: im Geheimnis. Je mehr menschliches Verhalten ein totales Verhalten ist, desto geheimnistiefer wird es erscheinen.

Den Phänomenbefund der menschlichen Geheimnistiefe von Immanenz und Transzendenz stellen wir an den Ausgang unserer Besinnung. Diese Erkenntnis der u n b e d i n g t e n Relation soll uns den Irrtum vermeiden helfen, Einzelnes isoliert zu betrachten, ohne in die verborgenen Tiefen zu schauen, worin der Mensch gründet. In unserem Problem ist also stets die Frage nach dem menschlichen Sein schlechthin gestellt, die Frage nach dem g a n z e n Menschen. Und diese Frage nach der immanenten Tiefe, aus der die eigentlichen Akte des Menschseins hervorgehen, impliziert auch stets schon das Problem der transsubjektiven Transzendenz, da Immanenz und Transzendenz in einer "ursprünglichen Beziehung" zueinander stehen. Aus dieser Beziehung soll sich auch das Symbolproblem für uns erschließen.

b) Die Irrationalität des Unendlichen als Konstituens des Symbolischen

Da die unbedingte Beziehung in letzte metaphysische Tiefen hinabreicht, wo sich Selbst und Welt in ihrem unergründlichen Grund begegnen, kann sie nicht rational erhellt, d.h. wissenschaftlich objektiviert werden. Aufgrund seiner immer auch leibgebundenen Hinwendung auf die Welt ist der Mensch dem Unbedingten nicht außerhalb eines leibhaft-materialen Mediums zugewandt, in dem sich die Relationen zwischen Selbst und Welt manifestieren, wie noch darzustellen sein wird. Sofern das Leibhaft-Materiale das Medium wird für das Sein als solches, nennen wir es S y m b o l . Von seinem metaphysischen Ursprung her, der eine "ursprüngliche Beziehung" ist, nennen wir das Symbolische i r r a t i o n a l .

Darum vermögen die Bemühungen der exakt-empirischen Wissenschaft niemals das eigentlich Symbolische zu bestimmen. So findet sich denn auch in der "Philosophie der symbolischen Formen" (A 8) von Ernst Cassirer keine explizite Definition für das Symbol. Cassirer beschreibt die mannigfachen Formen, in denen uns das Symbolische erscheint, in ihren Funktionen für den menschlichen Erkenntnisprozeß, der sich für ihn "diskursiv" (A 8a,50) - und nur diskursiv - darstellt. Mit den "Vehikeln" der meist"naturwissenschaftlichen" Erkenntnisbegriffe läßt sich in analytisch-synthetischem Verfahren wohl die "Einheit eines Systems" finden(A 9,95 f.), niemals aber das Letztgemeinte, das sich begrifflichem Denken entziehen muß. Cassirer, der sich um eine "Systematik" der symbolischen Formen bemüht, ist in solchem Bemühen gezwungen, diskursiv

vorzugehen, d.h. alle symbolischen Gestaltungen des Geistes "aus einem einzigen l o g i s c h e n Prinzip zu deduzieren". (A 8a,15) Es geht ihm darum, für die Grundformen geistigen Schaffens das eine logische Grundprinzip zu finden, das sich als eine 'allgemeine Charakteristik', "eine Art Grammatik der symbolischen Funktion als solcher" (A 8a,18 f.) erweisen soll. Der Versuch, die Grundformen der symbolischen Gestaltungen s y s t e m a t i s c h aus einem einzigen logischen Prinzip zu deduzieren, mag für den Aufbau eines Wissenschaftssystems legitim sein, er muß aber dort scheitern, wo er sich auf "alle anderen Grundformen geistigen Schaffens" erstreckt. (A 8a,18) Wo etwa die Wirklichkeit der Sprache aus einem immanent logischen Prinzip deduziert wird, ist nicht der M e n s c h in seiner Totalität gesehen, der in der Sprache steht. Der Symbolgehalt der Sprache konstituiert sich aus dem Grunde des menschlichen Seins, der mit logischen Gesetzen nicht mehr zu bestimmen ist. Die Sprache ist kein System, das man mit dem "Zeichensystem" der exakten Naturwissenschaft vergleichen könnte, wie Cassirer es tut (A 8a,17). Während die (natur-) wissenschaftliche Erkenntnis ihre Begriffe wie "Scheinbilder" von der Welt entwirft, um sie zu einer Begriffswelt unter einer bestimmten Idee zu ordnen, so daß ein "in sich selbst völlig geschlossenes" System entsteht (A 8a,17), handelt es sich bei der Sprache um eine mit dem Menschen selbst schon daseiende Wirklichkeit, die nicht erst systematisch gefügt werden muß. Das System schafft der Mensch sich selbst, um die Wirklichkeit zu erkennen. Er trägt es an die Wirklichkeit

heran. [1] Sprache kann als ein Bereich der Wirklichkeit mit den Erkenntnisbegriffen eines wissenschaftlichen Systems (Grammatik) wohl erforscht werden, doch a l s S p r a c h e i s t s i e n i c h t S y s t e m , ihre Erforschung läßt das Unbestimmbare zurück. Das artikulierte Wort gliedert sich in das Gesamt einer Sprache nicht ein wie der wissenschaftliche Einzelbegriff sich methodologisch in ein Begriffssystem einfügt.

Aus der Bezogenheit der metaphysischen Seinstiefe von Selbst und Welt erhält das Symbol eine Sinntiefe, die in der Irrationalität des Unendlichen gründet, so wie es in der Mathematik die Irrationalzahl gibt, die sich aus dem Unendlichen konstituiert. Der Bereich der rationalen Zahlen wird zwar von ihr mitgetragen, sie geht aber niemals in diesem schon auf. Darum erschöpfen sich nicht einmal die rationalen Zahlen selbst in ihrer Rationalität; ebenso die rationalen Begriffe. Auch sie konstituieren sich aus dem Unendlichen. Etwa krummlinig begrenzte Flächen oder Körper sind mathematisch nicht genau bestimmbar. Bestimmungsversuche können immer nur Annäherungsergebnisse ermitteln, die einer Übersetzung ins U n e n d -

---

1) Wenn hier sprachliches Denken und Systemdenken einander gegenübergestellt werden, so heißt das allerdings nicht, Systemdenken sei vom sprachlichen Denken t o t o c o e l o verschieden. Es muß eingeschränkt werden: Sprachliches Denken, wie alle ursprünglichen Formen der Verständigung, gehen immer schon vorweg. Im Systemdenken ist es nur so, daß die ursprünglichen Formen des Denkens und der Verständigung weitgehend objektiviert sind.

l i c h e bedürfen, wenn sie genau sein sollen. Das jedoch ist dem Mathematiker nicht mehr möglich, weil es für das Unendliche keine Zahl gibt. So liegt der äquivalente Wert von Pi im Unendlichen. Das Unendliche ist für die Irrationalzahl - und somit für jede Zahl und für jeden Begriff - konstitutiv.

c) Das religiöse Symbol

Wie sehr der Mensch in seinem Symbolverhalten über die rationalen Fähigkeiten hinaus beansprucht ist, wird am ehesten am religiösen Symbol offenbar.(A 41,326 ff. Vgl. auch A 53,88 ff.) Die Möglichkeit religiöser Bezogenheit, die Möglichkeit der Bezogenheit zum Sein des Seienden, ist ja für alles Symbolverhalten konstitutiv.

In seiner weltimmanenten Bedeutung weist das Symbol - z.B. die Zahl als äquivalente Zuordnung zur empirisch erfaßbaren Menge - jeweils als "Vehikel" auf eine andere empirische Wirklichkeit hin. Zwar läßt sich auch dieses empirische Symbolverhalten nicht ohne Rest rational erfassen, weil Empirie und Idee sich im Symbolgehalt durchdringen, der sich ja immer aus der Möglichkeit totaler Beziehung konstituiert, wie das Beispiel der Zahl gezeigt hat. Doch im religiösen Symbol erweist sich das Symbolische in seiner ganzen Tiefe als die Funktion einer Wirklichkeit, die alles Rationale überschreitet. Der Gegenstand des Religiösen ist das Übersinnliche und Überrationale schlechthin [1], das sich für den Menschen in sei-

1) Daß wir auch hier wieder, wenn wir von der Wirklichkeit des Übersinnlichen, des Überrationalen sprechen, v e r g e g e n s t ä n d l i c h e n, was hinter einer phänomenologischen Beschreibung zurückbleibt, wollen wir nicht verschweigen.

ner unbedingten Relation nur in der Erscheinungswirklichkeit des Symbolischen leiblich repräsentiert. (Vgl. A 53,90) Das religiöse Symbol weist über die Distanz einer unendlichen Seinskluft hinaus auf die Wirklichkeit des "ganz Anderen" hin. Die empirische Wirklichkeit der Erscheinungen wird negiert und zugleich exponiert: n e g i e r t , um Gott als das reine Nicht zum Diesseits zu beschwören (theologia negativa: "sagen, was nicht") - e x p o n i e r t , um "durch den scheinbaren Widerspruch hindurch" (A 49,31) Gottes Unmittelbarkeit im Überschwang anzuzeigen (theologia eminentiae).

Selbst eine rein rationale Erforschung der Wirklichkeit, wie sie sich in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode extrem darstellt, kann auf symbolische Erkenntnisgewinnung nicht verzichten. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis scheint von einer nichtsymbolischen Wirklichkeit auszugehen, diese auf ihre Gesetzmäßigkeiten hin zu erforschen, um das Ergebnis schließlich als symbolische "Formel" zu repräsentieren. (Doch in Wirklichkeit sind schon die Begriffe, mit denen der Naturwissenschaftler operiert, "die Begriffe des Raumes und der Zeit, der Masse und der Kraft, des materiellen Punktes und der Energie, des Atoms oder des Äthers" ... "freie 'Scheinbilder', die die Erkenntnis entwirft" (A 8a,17), also symbolische Gestaltungen, mit denen der Mensch die Wirklichkeit begreift.)
Die religiöse Erkenntnis scheint einen umgekehrten Weg zu gehen, jedenfalls geht religiöses Erkennen immer durch das Symbolische hindurch. Religiöses Erkennen findet das Symbolische nicht erst im Endpunkt des Erkenntnisprozesses, sondern hebt mit dem Symbolischen an. Der symbolische Ausgangspunkt

führt nun auf das Nichtsymbolische hin. Die empirische Wirklichkeit wird im Symbol negiert und exponiert, nahezu durch Entwirklichung tran - szendent gesetzt. "Das Symbolische wird im religiösen Denken immer als Stückwerk und nicht als Vollendung wie im Denken der Wissenschaft empfunden. Es hat die Bestimmung, einmal aufgehoben zu werden, um der unmittelbaren und nichtsymbolischen Schau Gottes Platz zu machen." (A 41,328) - Das religiöse Symbol ist d a s "Symbol in seiner reinen und ungetrübten Form" (A 41,327), die Hochform jeglicher Symbolik überhaupt. Da religiöses Erkennen immer vom Symbolischen ausgeht, ist das Symbol eine notwendige Bedingung für die transzendierenden Akte, die der Mensch in unbedingter Weise vollzieht. Im transzendierenden Akt des unbedingten Bezuges ist der Mensch von dem Ewigen seines Erfahrungsgegenstandes her t o t a l beansprucht. "Das religiöse Symbol erfordert den Glauben.... Religiöse Andacht heischt Hingabe der gesamten menschlichen Existenz." (A 41,327)

2. Unzureichende Bestimmungen. Zwei Versuche, das Wesen des Symbolischen aus einer Analyse des Unbewußten zu erhellen

Die Geheimnistiefe des Menschen, die sich aus dem Ewigen konstituiert, ist auch sein ruheloses Problem. Sie läßt erahnen, "daß der Mensch unendlich den Menschen übersteigt" (Pascal). Martin Buber unterscheidet in der "Vorgeschichte einer philosophischen Anthropologie" (A 5,23) zweierlei Versuche, die "Stellung des Menschen im Kosmos" (Scheler) zu ergründen. Buber spricht von Epochen der Behaustheit und von Epochen der Hauslosigkeit. "In den einen lebt der Mensch in der Welt wie in einem Hause, in den andern lebt er in der Welt wie

auf freiem Feld und hat zuweilen nicht einmal vier Pflöcke, ein Zelt aufzuschlagen. In den ersten gibt es den anthropologischen Gedanken nur als einen Teil des kosmologischen, in den zweiten gewinnt der anthropologische Gedanke seine Tiefe und mit ihr seine Selbständigkeit." (A 5,22 f.) Für die Epochen der Behaustheit nennt Buber vor allem Aristoteles und Thomas von Aquin, die sich in Naturbetrachtung oder Glauben ein kosmisches Haus erbauen, das ihnen "Welt-sicherheit" bietet. Sie kennen nicht die "Problematik des menschlichen Wesens, wie Augustinus sie mit zitterndem Herzen empfand" (A 5,28), den Buber mit Pascal und Kierkegaard zu jenen "hauslosen" Suchern rechnet, die nicht an einem bergenden "Welthaus" bauen, sondern aus dem Weltgefühl der Ungewißheit die Größe des Menschen erst in der Erfahrung bedrohlicher Einsamkeit erahnen, die sie dem Ewigen konfrontiert. Die Erfahrung des Ewigen als eines Sinnhaften oder Sinnlosen ist zugleich die Entscheidung für oder gegen eine sinngerichtete oder auch sinnlose Welt.

Die Tiefendimension des Ewigen erhebt den Anspruch auf Totalität. Der ganze Mensch ist von ihm her aufgefordert, nicht nur einzelne Tätigkeiten bestimmter "Schichten". Im Geheimnis des ganzen Menschen durchdringen sich Licht und Dunkel, Offenbares und Verborgenes. Die verborgenen Kräfte dürfen weder vernachlässigt noch zu hoch bewertet werden. Die Überwertung des Rationalen muß zu jener "Welt-sicherheit" führen, die das Geheimnis ignoriert; die Überwertung des Irrationalen hingegen muß die Welt als chaotisches Ungemach blinder Mächte auffassen, die nicht im Geheimnis gründen, sondern nur als Rätsel und Verhängnis erscheinen.

a) Die Totalität des Menschen "unter der Optik des L e b e n s" (Nietzsche)

Die abendländische Tradition, insbesondere die Aufklärung des 17./18.Jahrhunderts, hat die Wirklichkeit des Irrationalen weithin rational geleugnet. Eine entscheidende Wende wurde mit der Romantik, dann vor allem mit der Lebensphilosophie eingeleitet, die das L e b e n in seiner "Ursprünglichkeit" (Klages), etwa als élan vital (Bergson) oder im Symbol des "Dionysischen" (Nietzsche), wiederentdeckt. Das eigentliche Sein von Welt und Mensch wird "unter der Optik des L e b e n s gesehn". (A 45,9) L e b e n gilt als letztes und darum als religiöses Prinzip.

Mit der Wiederentdeckung des Lebens wird auch ein neues Symbolverständnis gewonnen. N i e t z s c h e kann überhaupt nur in der Symbolik aussagen, was er mit dem Prinzip des Lebens meint. Er nennt es das "D i o n y s i s c h e". [1] Im Symbol des Dionysischen - man könnte es auch das Chthonische, Musische, Berauschende nennen - ist nach Nietzsche der Grund des Seins zu e r l e b e n. Die Irrationalität des s y m b o l i s c h e n E r l e b e n s setzt Nietzsche dem erkenntnisfreudigen "Sokratismus" entgegen, der als "Typus des theoretischen Menschen" (A 44,96) die Welt in der "kühlen Helle und Bewußtheit" (A 44,93), in Licht, Maß und Gestalt zu begreifen trachte. In Sokrates sei die "Wahnvorstellung" zur Welt gekommen, "daß das Denken,

1) Wir stützen uns in unserer Darstellung nur auf Nietzsches Frühschrift "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik". Das Symbolproblem ließe sich ebenso im späteren Nietzsche-Schrifttum weiter verfolgen.

an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu k o r r i g i e r e n imstande sei". (A 44,97 f.) Sokrates sei "das Urbild des theoretischen Optimisten", der "dem Wissen und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin" beilege. (A 44,99)

Und doch müsse, so meint Nietzsche, selbst der "despotische Logiker" Sokrates "hier und da der Kunst gegenüber das Gefühl einer Lücke, einer Leere, eines halben Vorwurfs, einer vielleicht versäumten Pflicht" gehabt haben, ein Gefühl, das ihn bis in seine T r a u m e r s c h e i n u n g e n verfolgt habe mit der Mahnung: 'Sokrates, treibe Musik!' Sokrates habe nur nicht recht geglaubt, "daß eine Gottheit ihn an jene 'gemeine, populäre Musik' erinnern werde" (A 44,94), aber er habe sich fragen müssen, ob das ihm Nichtverständige auch schon das Unverständige sei, ob es nicht ein Reich der Weisheit gebe, aus dem der Logiker verbannt sei. (Vgl. A 44,95)

Im dionysischen Erleben "soll sich das Wesen der Natur symbolisch ausdrücken". Dazu sei "eine neue Welt der Symbole" nötig: die "ganze leibliche Symbolik", die "Symbolik des Mundes, des Gesichts, des Wortes", die "volle, alle Glieder rhythmisch bewegende Tanzgebärde" und "die anderen symbolischen Kräfte, die der Musik, in Rhythmik, Dynamik und Harmonie...". (A 44,28) Nietzsche versteht die "Gesamtentfesselung aller symbolischen Kräfte" aus dem "G e i s t e d e r M u s i k". "Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner

symbolischen Fähigkeiten gereizt." (A 44,27 f.) In der "dionysischen Entzückung" "ahne" [1] der Mensch die "Unzerstörbarkeit und Ewigkeit" der "unermeßlichen Urlust am Dasein" in einem "metaphysischem Trost". (A 44,108) Die Musik brauche "in ihrer völligen Unumschränktheit" nicht das Bild und den Begriff (A 44,47), die zur Erscheinungswelt gehörten, darum Schein seien, der das "Ur-Eine" verhülle. Das Musische liege als das herrschende Weltprinzip "nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen". (A 44,108) "Die Musik ist die eigentliche Idee der Welt" (A 44,140), sie spricht als "Muttersprache" (A 44,136) "von den Müttern des Seins" (A 44,133), "aus dem Herzen der Welt" (A 44,140). Musik ist nach Nietzsche die "Muttersprache", die in die letzte Seinstiefe hinabreicht. Sprache als gesprochenes Wort betrachtet Nietzsche als ein Werk der Logik, in dem der Mensch die irrationalen Kräfte des Musischen nur im Schein der Erscheinungen nachahme. "Der Weltsymbolik der Musik ist mit der Sprache auf keine Weise erschöpfend beizukommen, weil sie sich auf den Urwiderspruch und Urschmerz im Herzen des Ur-Einen symbolisch bezieht, somit eine Sphäre symbolisiert, die über alle Erscheinung und vor aller Erscheinung ist. Ihr gegenüber ist vielmehr jede Erscheinung nur Gleichnis: daher kann die S p r a c h e , als Organ und Symbol der Erscheinungen, nie und nirgends das tiefste Innere der Musik nach außen kehren, sondern bleibt immer, sobald sie sich auf Nachahmung der Musik einläßt, nur in einer äußerlichen Berührung mit der Musik, während deren tiefster Sinn, durch alle lyrische Beredsamkeit, uns auch keinen Schritt nähergebracht werden kann." (A 44,47 - Vgl.S. 55 f.)

1) Das Phänomen der Ahnung wird uns in der Symbolik Fröbels noch beschäftigen.

b) Die Autonomie des Unbewußten bei C.J.Jung

Nietzsche in seiner Genialität mag erahnt haben, welche T i e f e n sich hinter der "kühlen Helle und Bewußtheit" des Menschen verbergen. "Traumerscheinungen", die an die Pflicht gemahnen, erinnern an die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie, die die T i e f e n d e s U n b e w u ß t e n zu erforschen trachtet, welche sich nach Nietzsche mit dem "Herzen der Welt" in unmittelbarstem Kontakt befinden. Es sind jene dunklen Bereiche, die Sigmund Freud bald ans Licht der Wissenschaft hebt, womit er die Anthropologie vor ganz neue Aufgaben gestellt hat.

Während Sigmund Freud die Wirkungen des Unbewußten noch allzu eindeutig dem Sexualtrieb, sein Schüler Alfred Adler sie entsprechend dem Macht- und Geltungstrieb zuordnet, geht Carl Gustav J u n g über beide Auffassungen vom Unbewußten hinaus, indem er den Begriff erweitert. Freud und Adler verstehen darunter den Bereich der "verdrängten" und "unterdrückten" Bewußtseinsinhalte, den Jung nun das "persönliche Unbewußte" nennt und den er für nur einen Teilkomplex des Unbewußten im ganzen hält. Unterhalb des "persönlichen Unbewußten" gebe es noch eine tiefere Schicht des Unbewußten, die allen Menschen in gleicher Weise eigen sei: das "k o l l e k t i v e U n b e w u ß t e". Von diesem ist bei Jung die Rede.

Dies Unbewußte ist nicht - wie Freud und Adler annahmen - nur wirksam, weil es vom Bewußtsein "verdrängt" worden ist, sondern es ist eine dem Bewußtsein beigesellte dynamische Realität von autonomer Wirkkraft. Das Novum in der Lehre Jungs ist die A u t o n o m i e des Unbewußten in

der Wirksamkeit "universeller", "kollektiver" "F o r m e n" oder "K a t e g o r i e n". Diese Formen oder Kategorien sind nicht persönlich erworben, sondern ererbt. Jung nennt sie "Archetypen". Archetypen sind b i l d h a f t e Kräfte, die der Psyche - wie schon das Wort "Archetypus" aussagt - urtümlich immanent sind. [1] Die Wirksamkeit des Unbewußten erweist sich so als eine B i l d k r a f t von "archetypischer Natur", sie "beruht auf der Existenz eines autonomen Urbildes, das vorbewußt in der Anlage der menschlichen Psyche universell vorhanden ist". (A 34,13) [2]

---

1) "'Archetypus' ist nichts anderes als ein schon in der Antike vorkommender Ausdruck, welcher mit 'Idee' im platonischen Sinne synonym ist." (A 36,89 f.) - "Die Archetypen sind etwas wie Organe der praerationalen Psyche. Es sind ewig vererbte, identische Formen und Ideen ohne spezifischen Inhalt zunächst." (A 32, LXIV f.)

2) "Es gibt psychische Vererbung, d.h. Vererbung von psychischen Eigentümlichkeiten, wie Krankheitsdispositionen, Charaktermerkmalen, Begabungen etc.. Es sind essentielle Lebenserscheinungen, die sich hauptsächlich psychisch auswirken, wie es ja auch solche Erbeigentümlichkeiten gibt, die sich hauptsächlich physiologisch, d.h. physisch auswirken. Unter diesen psychischen Vererbungen gibt es nun eine besondere Klasse, die weder familiär noch durch Rasse wesentlich beschränkt ist. Es sind dies die allgemeinen, geistigen Dispositionen, worunter eine Art von F o r m e n , nach denen der Geist seine Inhalte ordnet, zu verstehen sind. Man könnte diese Formen auch als K a t e g o r i e n bezeichnen, analog den logischen Kategorien, welche stets und überall vorhandene, unerläßliche Voraussetzungen des Verstandes sind. Nur handelt es sich bei unseren 'Formen' nicht um Kategorien des Verstandes, sondern um solche der E i n b i l d u n g s k r a f t . Da die Gebilde der Phantasie im weitesten Sinne stets anschaulich sind, so haben ihre Formen a priori den Charakter von B i l d e r n , und zwar von t y p i s c h e n Bildern, welche ich deshalb auch ... als A r c h e t y p e n bezeichne." (A 32,LXIV)

A u t o n o m i e dieser formalen Bildkraft heißt aber nun nicht völlige Unabhängigkeit und Beziehungslosigkeit, sondern Hingeordnetheit auf die außerindividuelle Welt der Objekte. Der psychische Organismus ist "a priori auf eine ganz bestimmte Welt eingerichtet", steht "in Relation mit den Bedingungen der Außenwelt... Der Mensch könnte keine Erfahrungen machen, wenn ihm nicht die subjektive Möglichkeit zum Erleben von Eltern, Frau, Kindern, Geburt, Tod, Gemeinschaft, Beruf, Gott angeboren wäre. D i e F o r m d e r W e l t , i n d i e d e r M e n s c h h i n e i n g e b o r e n w i r d , i s t i h m a l s v i r t u e l l e s B i l d e i n g e b o r e n". (Von mir gesperrt. - A 15,112)
Darum spricht Jung auch von "Urbildern", "ohne spezifischen Inhalt zunächst". Die Form des Urbildes ist "etwa dem Achsensystem eines Kristalls zu vergleichen, welches die Kristallbildung in der Mutterlauge gewissermaßen präformiert, ohne selber eine stoffliche Existenz zu besitzen... D e r A r c h e t y p u s i s t e i n a n s i c h l e e r e s , f o r m a l e s E l e m e n t , d a s n i c h t s a n d e r e s i s t a l s e i n e f a c u l t a s p r a e f o r m a n d i , e i n e a p r i o r i g e g e b e n e M ö g l i c h k e i t d e r V o r s t e l l u n g s f o r m ". (Von mir gesperrt. - A 36,95 f.)

Als "facultas praeformandi" ist der bildhafte Archetypus durch das aktive Korrelat der Instinkte, die gemeinsam mit ihm die Schicht des Unbewußten bilden, auf die Weltgehalte bezogen. Archetypische Bildkraft und instinkthafte Dynamität bilden die Einheit des Unbewußten wie Schauen und Han-

deln die Einheit des Bewußtseins bilden. Durch die Instinkte ist der Mensch zur tätigen Teilhabe an der Welt angetrieben. In der facultas praeformandi werden die Weltinhalte erfaßt und bildhaft gestaltet. Man findet diese Weise der unbewußten Wirksamkeit in der Psychopathologie bestätigt, wo es sich darum handele, daß "das kollektive Unbewußte herausbricht". "Dies ist bei der sog. Schizophrenie der Fall. Dort sehen wir häufig das Auftreten archaischer T r i e b e , vergesellschaftet mit unverkennbar mythologischen B i l d e r n." (A 35,276) Die Archetypen schaffen die Weltgehalte in ihre Vorstellungsformen um, nicht in Begriffsformen differenzierter Funktionen. Das Bild, das so entsteht, ist kein "rationales Überlegungsprodukt". Jung nennt es eine "künstlerische Vision".(A 31,108)

In der Behandlung neurotischer und schizophrener Patienten verfährt Jung nach einer "Ausdrucksmethode", indem er das an sich "unsichtbare und unvorstellbare Innen" b i l d l i c h darstellen läßt. Wie er in einem Aufsatz über Pablo Picasso (A 38,170-179) schreibt, bezieht auch alle nichtgegenständliche Kunst ihre Inhalte wesentlich von "Innen". "Alle bildlich dargestellten Hintergrundsvorgänge und -wirkungen sind, im Gegensatz zur gegenständlichen oder 'bewußten' Darstellung, s y m b o l i s c h , d.h. deuten annähernd und bestmöglich einen Sinn an, der zunächst unbekannt ist." (A 38,172)
"Unbekannt" ist dieser Sinn zunächst, weil er sich aus der Tätigkeit des Unbewußten darstellt. Was sich in den Tiefen der Seele abspielt, "wird auf dem Wege der Projektion, das heißt gespiegelt in den Naturereignissen" (A 36,7), objektiviert.

Durch die Tatsache, daß es sich bei diesen

Projektionen um m y t h o l o g i s c h e Bilder handelt, bestätigt sich die Kollektivität der apriorischen Kategorien des Unbewußten, denn in mythologischen Bildern stellen sich d i e typischen Schicksale und Ereignisse, d i e Urphänomene des menschlichen Lebens dar, die zum Menschsein schlechthin gehören, so schon der praerationalen Psyche als tätige Triebkraft (Instinkt) und bildhafte Formkraft eingeboren sind. (Nietzsche hatte schon den Mythus das "zusammengezogene Weltbild" genannt, die "Abbreviatur der Erscheinung". - A 44,147.) So kann Jung das Unbewußte "eine mit dem Objekt, der Welt, verknüpfte Beziehungsfunktion" nennen (A 31,99), die zwar primär und konstitutiv von innen nach außen, vom unbewußten Seelengrund auf die objektive Gegenstandswelt, gerichtet ist, aber doch als ein beiderseitiges Zueinander verstanden werden muß. Die unbewußte Bildkraft des Menschen reicht in die letzten Gründe des Seins, verdichtet in mythischer Verbildlichung diese r e l i g i ö s e "Beziehungsfunktion". Die Korrelation, die zwischen physischer und (meta)physischer Wirklichkeit besteht, spricht Jung in folgenden Worten aus: "Die Götter- und Geisterwelt ist 'nichts als' das kollektive Unbewußte in mir. Um aber diesen Satz umzukehren, so daß er lautet: Das Unbewußte ist die Götter- und Geisterwelt außer mir, dazu bedarf es keiner intellektuellen Akrobatik...". (A 32,LXXII)

Das Symbol konstituiert sich weder aus der Rationalität der Verstandesarbeit noch aus der Irrationalität eines unbewußten Seelengrundes, sondern aus der Objektivität des Weltseins einerseits, aus der Subjektivität des Menschseins andererseits: aus der b e i d e r s e i t i -

g e n B e z o g e n h e i t . Wo nun Wirkbereiche der Psyche a u t o n o m tätig, wo sie in den Tiefen des Unbewußten - gleichsam abgespalten von dem freigewollten Tun - wirksam sind, ist der Mensch n i c h t i n s e i n e r G a n z h e i t aufgerufen, wenngleich der unbewußte Seelengrund von der Ganzheit des Menschen in Anspruch genommen und integriert werden k a n n . Die Ursprünglichkeit einer Lebenstotalität (A 31,99) kann dem Menschen insofern erhalten bleiben, als das Irrationale nicht - wie es weitgehend in der rationalistischen Aufklärung geschah - geleugnet wird. Die totale Bezogenheit von Selbstsein und Weltsein kann sich sogar zuweilen mit der größten "Unbedingtheit" und "Verpflichtung" (A 31,99) im mythologischen Bild des Unbewußten verdichten, es kann als metaphysischer Anspruch erfahren, k a n n S y m b o l werden.

3. Die Frage nach dem Selbst

Die Tiefe der unbewußten psychischen Vorgänge ist nicht zu verstehen als das, worin der Mensch seine eigentliche und letzte Grenze erlebt. Die Versuche Nietzsches und Jungs, die Tiefen des Menschlichen aufzuweisen, müssen sicher als wertvoller Beitrag zur anthropologischen Forschung gewürdigt werden, als endgültige Aussage über den Menschen dürfen wir sie nicht betrachten. Die irrationalen Tiefen des Unbewußten sind nicht das Zentrum des Menschen, denn der geheimnisvolle "Abgrund" menschlicher Seinstiefe ist ein totaler Abgrund, der den ganzen Menschen trägt und prägt. Das Prinzip des Menschseins bestimmt alle "Bereiche", "Schichten", Kräfte und Eigenschaften des Menschlichen, sowohl die irrationale Tiefe des Unbewußten als auch die rationale Helle des Bewußtseins.

Ebenso unzureichend wie die Analyse des Unbewußten für die Bestimmung des menschlichen Seins ist, wäre eine Analyse des Bewußtseins, die das Prinzip des Menschseins in den intellektuellen Akten suchen würde, die nicht T o t a l a k t e sind. Die Analyse des Psychischen ("Psychoanalyse") - einerlei, ob es sich um die Analyse des Unbewußten oder des Bewußten handelt - wird immer einem asymptotischen Prozeß gleichen, der auf den letzten Grund im Menschen zwar hintendiert, ihn aber erst im Unendlichen erreicht, in das er sich selbst übersteigt (Pascal). Psychoanalyse in diesem Sinne vermag wohl formale Strukturphänomene des Psychischen aufzuweisen, aber sie geht fehl, wenn sie in jeweils bestimmten Zonen des Psychischen auch schon den letzten Grund des Menschseins suchen will: in Trieb und Instinkt einerseits, im bewußten Handeln des "Bewußtseins überhaupt" (Jaspers) andererseits. Die Frage nach dem letzten Grund im Menschen ist die Frage nach dem U r s p r u n g seines Handelns: nach der l e t z t e n M ö g l i c h k e i t also, in welcher das "Seinkönnen" (Heidegger) des Menschen gründet. Keine Betrachtungsweise kann für sich allein den Anspruch auf Gültigkeit erheben, wenn sie den Menschen nicht in seiner Totalität beachtet.

a) Das Selbst als "Schwerpunkt" des Menschen

Das einzig legitime Kriterium zur Bestimmung des Menschlichen ist jene religiöse Erfahrung, die oben bereits als Grenzbestimmung menschlicher Fähigkeiten schlechthin bezeichnet wurde, weil in ihr die Totalität des Menschen aus seiner letzten Tiefe verstanden wird. Das Geheimnis ist weder das Unbewußte noch das Bewußte im Menschen,

sondern das Konstituens menschlicher Totalität.

Die Versuche, das Prinzip des Menschseins in formalen Kategorien anzutreffen, gleichen der mathematischen Bestimmung eines Schwerpunktes, der als das Prinzip der Schwere räumlich definiert wird, ohne jedoch selbst eine räumliche Ausdehnung zu haben. Der Punkt ist durch die räumliche Ausdehnung der Masse festgelegt, kann nicht anders als in ihr gedacht werden, wenn auch nur als eine N e g a t i o n des Räumlichen. Selbst ohne räumliche Ausdehnung, liegt er zuinnerst "jenseits" alles inhaltlich Angebbaren, und doch existiert er gerade in den Grenzen der räumlich ausgedehnten Masse, von diesen her; wie sich auch umgekehrt die räumlich ausgedehnte Masse in ihrem Schwerpunkt z e n t r i e r t , in dem man sich die Gesamtmasse eines jeweiligen Körpers so vereinigt denkt, als ob in ihm - im Schwerpunkt - die Gesamtmasse des Körpers bewegt würde, als ob alle den Körper bewegenden Kräfte nur in ihm angriffen.

Man wird an das "Marionettentheater" von Kleist erinnert. Jede Bewegung einer Marionette habe ihren Ursprung im Schwerpunkt. "Es wäre genug, diesen, in dem Innern der Figur, zu regieren." Vom Schwerpunkt aus würden alle Glieder, "welche nichts als Pendel" seien, gelenkt. So nur sei es möglich, die einzelnen Glieder zu regieren, "ohne Myriaden von Fäden an den Fingern zu haben".

Die Lehre C.G.Jungs läßt die formalen "Möglichkeiten" des Unbewußten nicht eindeutig als das Letzte erscheinen. Jung spricht nämlich auch vom "S e l b s t" des Menschen. "Das Selbst wird stets eine uns übergeordnete Größe bleiben." (A 31,98 f.) Das Ganze umfaßt das Unbewußte wie

das Bewußtsein und kulminiert in der "Totalität des Selbst".(A 31,98 f.) Mit dem S e l b s t ist der Terminus gewonnen, der - nach Josef Goldbrunner - das letzte Prinzip im Menschen meint. (Vgl.A 16; 24,72,103) Es ist der Punkt, der die Totalität des Menschen in sich begreift, der I n b e g r i f f , aus dem heraus er i s t und h a n d e l t . Zugleich ist es aber auch der Punkt, in dem er die Wirklichkeit tangiert, die jenseits alles Menschlichen liegt; jener Punkt also, den Guardini "'innert' des Innen" lokalisiert, wodurch er die Kategorie des Räumlichen überbestimmt, um mit der Negation des Räumlichen die "Ungegenständlichkeit" (vgl. A 16,24) und Unfaßbarkeit seiner - des Selbst - wirklichen Dimension auszusagen. "Das Selbst ist die innerste Instanz im Menschen; es vertritt den ganzen Menschen, in ihm ist er 'enthalten', wirklich ganz er 'selbst'." (A 16,25) Es ist d a s g e i s t i g e P r i n z i p im Menschen, das wir auch P e r s o n oder einfach G e i s t nennen. - "Das Selbst schwebt wie ein Vogel über dem Seelenland, das zum Teil erhellt (Bewußtsein), zum Teil im Dunkel (Unbewußtes) liegt...". (A 16,24)

b) Die existenzphilosophische Aussage

Die Existenzphilosophie unserer Tage macht es sich - im Anschluß an Kierkegaard - zur besonderen Aufgabe, den Menschen aus seinem innersten Grund zu verstehen. Sie geht den Weg einer "letzten Radikalisierung der Philosophie" (A 3,320), indem sie bewußt darauf verzichtet, das Eigentliche, Letzte im Menschen in einem inhaltlichen "Was" zu begreifen. Nur das "nackte Daß" als das formale Prinzip des Menschseins bleibt zu beschreiben: das menschliche Selbst, die Person, die Existenz.-

Weder die theoretische Haltung des D e n k e n s noch das unreflektierte E r l e b e n sind mit der Aktualität des inneren, ursprünglichen Grundes identisch.

Von Kierkegaard stammt der Begriff des "existierenden Denkers", den er vom theoretischen Denker unterscheidet. Während dieser die Wirklichkeit befragt, ohne von ihr existentiell betroffen zu sein, fragt jener, weil es ihm um sein Existieren selbst geht - in unbedingter Weise. Der theoretische Denker findet sein Genüge in einem gedanklichen Weltbild von systematischer Geschlossenheit. Wirkliches Existieren in Tat und Freiheit kann sich zwar auch im Denken vollziehen, aber Denken ist nicht schon der existentielle Vollzug. (A 3,325)

Der Mensch existiert nicht im Denken, aber er existiert auch nicht in der Irrationalität eines kollektiven Lebensgrundes. Als nur biologisches, psychisches usw. Wesen geht der Mensch im Gewebe des Naturzusammenhangs auf, läßt sich inhaltlich als ein Etwas bestimmen. - Insofern die autonome Tätigkeit des Unbewußten auf Leistungen der Vererbung oder auch der Gewohnheit beruht, liegt auch sie als kollektive Gesetzmäßigkeit fest. Die Autonomie des Unbewußten als Vererbungs- oder Gewohnheitsmechanismus untersteht den Gesetzen des L e b e n s . Wird der Lebensmechanismus nicht von einem wesensmäßig anderen Prinzip "durchbrochen", ist es nicht der Mensch selbst, der hier handelt. [1] Die mechanische Bewegung er-

1) "Handeln" ist die dem Menschen gemäße Verhaltensweise. Handeln geht aus dem Prinzip des Menschseins, aus seinem "inneren Ursprung", aus "echtem Anfang" hervor. (R.Guardini, Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. München 1948.)

erbter oder erworbener Festlegung ist dem Inhaltlichen verhaftet. Wo die Tiefenpsychologie von "Komplexen" oder von der "Persona" spricht, meint sie gerade diese vom Selbst des Menschen a b g e s p a l t e n e , a u t o n o m e Tätigkeit des Unbewußten, die sich nicht in die "Totalität des Selbst" einfügt. [1)]

Das letzte Zentrum im Menschen "entgleitet der inhaltlichen Aussage". Guardini beschreibt das Wesentliche der "eigentümlich unfaßbaren" Person als die T a t s a c h e d e r "S e l b s t g e h ö r i g k e i t": "daß ich mit mir selbst einig bin, in mir stehe, mich in der Hand habe". (A 17,128) Person ist nicht die Summierung von Körper, Seele, Verstand, Wille, Freiheit, Geist. Diese sind "gleichsam erst deren Stoff". Die Person selbst ist "die Tatsache", daß dieser Phänomenbefund "in der Form der Selbstgehörigkeit besteht". (A 17,128) - Person oder Existenz bezeichnet nach Bollnow einen "letzten, innerlichen Kern des Menschen, ein letztes, unbedingtes Zentrum...". (A 3,327) Bollnow fügt hinzu, daß die Begriffe "innerlich" und "äußerlich" nur in analogem Sinne zu verwenden seien, weil sich die räumlich-polaren Verhältnisbegriffe "innen" und "außen", "Kern" und "Schale" nicht einfach auf den Existenzbegriff übertragen ließen. "Existenz ist kein Inneres,

---

1) "Unter Komplexen versteht man in der Tiefenpsychologie solche Konstellationen unbewußter Wirkinhalte, welche mangels der Integrierung in der Gesamtpersönlichkeit ein Quasi-autonomes pathologisches Dasein fristen." (A 6,302) - Die "Persona ist ein aus dem Unbewußten wirkendes Idealbild, das als Scheinpersönlichkeit die Aktuierung der Person, den aktualen Selbstvollzug verhindert. Der in der Funktion seiner Persona stehende Mensch ist vom Grunde seines Wesens gelöst und in all seinem Handeln belastet. (Vgl. A 16)

das in diesem Sinn einem Äußeren gegenüberstände, sondern ergibt sich erst durch einen grundsätzlichen Sprung, der aus diesem räumlich zu veranschaulichenden Bild grundsätzlich herausführt. Sie liegt im strengen Sinn 'jenseits' alles inhaltlich Angebbaren." (A 3,24)
Existenz "durchbricht" einfach alles, was inhaltlich über den Menschen ausgesagt werden kann. Aufzuweisen ist Existenz nur darin, wodurch sie sich phänomenal darstellt, nämlich in ihrer Aktualität. Das, woraufhin sich die Existenz in ihrer Aktualität richtet, ist ebenso unfaßbar wie die Existenz selbst: das unergründliche Sein.

C. Die indirekte Bezogenheit des Menschen zum Sein der Welt

1. Distanz und Beziehung "auf dem Grunde der Transzendenz"

Nach diesen grundlegenden Gedanken kann nun die Frage nach der menschlichen Symbolfähigkeit weitergeführt werden.

Existentielles Verhalten ist niemals ein Verhalten ohne Einbeziehung der Welt. Das Menschsein als reine Ursprungskraft g e i s t i g e r E x i s t e n z ist auf die Welt verwiesen, steht zu ihr in Korrelation. Obwohl die menschliche Existenz selbst "jenseits" aller Weltgehalte gründet, steht sie in ständig neuer Angewiesenheit auf die materialen Gehalte der Welt. Dadurch aber, daß sie die Welt auf ihre Totalität transzendiert, ist sie der Sphäre des bloßen Umweltbezuges enthoben und der Dinge mächtig: in

der Möglichkeit zur Unbedingtheit. Deshalb nannten wir das menschliche Weltverhalten aufgrund des immer schon vollzogenen "Überstiegs" zum Sein der Welt ein wesenhaft d i s t a n z i e r t e s Verhältnis, weil der Seinsbezug in jedem Verhältnis zu Seiendem mitschwingt. Im Seinsbezug, der jedweder Beziehung zugrunde liegt, muß sich alle Direktheit der Beziehung brechen. Durch den immer schon vollzogenen "Überstieg" gibt es für das menschliche Verhalten zum Seienden k e i n e r e i n e U n m i t t e l b a r k e i t d i r e k t e r B e z i e h u n g. Der "ursprüngliche Anblick", das "Vor-bild" der Totalität liegt der konkreten Beziehung vorweg. Doch ist es nicht so, als sei im "Überstieg" das Sein selbst unmittelbar greifbar. Auch zum Sein gibt es die Unmittelbarkeit direkter Beziehung nicht. Wohl geht der Seinsbezug in jede Beziehung zu Seiendem ein, aber ohne diese konkreten Beziehungen zu Seiendem ist gar kein Überstieg zum Sein der Welt möglich. Hier entsteht die Frage nach dem U r s p r u n g dieser wechselseitigen Relationen, die jedoch eine aporetische Frage ist, denn es gibt kein zeitliches Vor oder Nach im menschlichen Verhältnis zu Sein und Seiendem. Man kann hier nur von B e d i n g u n g e n sprechen. Wenn man mit Heidegger den Seinsbezug als den Entwurf eines "vorgängigen" Überwurfs bezeichnet, so ist dieser als konstitutives Weltverhältnis zu verstehen. Die konkreten Einzelbeziehungen zu den Seienden konstituieren sich aus dem immer schon vollzogenen Überwurf.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Struktur menschlichen In-der-Welt-seins lediglich die formalen Voraussetzungen für die Möglichkeit zum Unbedingten aufweist, d.h. die Voraussetzungen für ein mögliches A k t v e r h a l t e n

zum Unbedingten. "Transzendenz" im dargestellten Sinne ist kein aktuelles Verhalten, sondern sie ist mit dem Faktum des Daseins schon da. Transzendenz ist die "Wesensverfassung", "Grundverfassung", "Grundstruktur" des Menschen, der im "vorgreifend-umgreifenden" "Weltentwurf" von den Weltgegenständen "gestimmt durchwaltet", "eingenommen" (A 21,45) ist. Die Grundstruktur des In-der-Welt-seins ist die dem Menschen wesenseigene S e i n s w e i s e , in der er sich immer schon vorfindet. Erst "auf dem Grunde der Transzendenz" ist ihm das intentionale Aktverhalten zu Seiendem möglich. "Kennzeichnet man alles V e r h a l t e n zu Seiendem als intentionales, dann ist die I n t e n t i o n a l i t ä t nur möglich a u f d e m G r u n d e d e r T r a n s z e n d e n z , aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz." (A 21,16) Aber es darf hierbei nicht übersehen werden, daß es Transzendenz als menschliche Wesensverfassung nur in F r e i h e i t gibt, die in "ursprünglicher Beziehung" zum Grunde steht. Die Freiheit ist für jedes menschliche Weltverhältnis konstitutiv. Obwohl die Wesensverfassung als Grundvoraussetzung für das Aktverhalten zu Seiendem verstanden werden darf, ist sie nur in diesem, im Vollzug der freien Tat, zu erfassen. Der immer schon vollzogene Überstieg ist nicht ohne den freien Akt denkbar, wie dieser wiederum den Überstieg als wesenhafte Verfassung voraussetzt. Es wird also zwischen einem vorgängigen Seinsverhältnis und einem aktuellen Verhältnis zu Seiendem zu unterscheiden sein, wobei jenes vorgängige als die konstitutive "Grundverfassung" zu betrachten ist.

2. Direktheit und Eindeutigkeit. "Symbole" im Tierreich

Direkte Bezüge zu Seiendem kann es nur geben, wo der Überstieg zur Ganzheit der Welt, zum Sein also, nicht geschieht, wo die Möglichkeit zur Unbedingtheit, d.h. die F r e i h e i t fehlt: im Bereich des nur Biologischen. - So ist das Tier im "Funktionskreis" seiner "Umwelt" festgelegt. Durch den Instinkt ist es fest an die Merkmale der Umwelt gebunden, die als "unbedingte Bedeutungen" (A 7,51-54) sein Verhalten bestimmen. Das Wort "unbedingt" hat hier bei Buytendijk gerade den umgekehrten Sinn von jener "Unbedingtheit", welche wir meinen. Buytendijk meint eigentlich die Bedingtheit. Während wir die Möglichkeit zur Unbedingtheit als in der Freiheit begründet verstehen, meint Buytendijk gerade den Zwang der Instinkte, mit welchem sich das Tier zum Reizmerkmal verhalten m u ß . Die Unbedingtheit des Menschen ist eine freie Beziehung zum letzten Grund, aus der "Wesensverfassung" des In-der-Welt-seins vollzogen. Umweltverhaftete Instinktgebundenheit des Tieres, Weltoffenheit und Entscheidungsfreiheit des Menschen - das sind die Kriterien, an denen sich menschliches und tierisches Verhalten wesensmäßig unterscheiden. (Vgl. A 47,65 ff.) Portmann stellt als einen wesentlichen Zug des spezifisch menschlichen Verhaltens im Unterschied zum Verhalten des Tieres die S y m b o l f ä h i g k e i t heraus, er nennt sie "Repräsentation". Sie kann nur aus der spezifischen Art menschlicher Seinsbezogenheit verstanden werden. [1]

1) "Von den Möglichkeiten, welche diese Repräsentation uns verleiht, zeugt der Umstand, daß wir Menschen ein Gebilde als einen 'Torso' erleben können, als etwas, das der Ergänzung bedarf und von unserer inneren Tätigkeit auch ohne weiteres ergänzt wird. Welche gewaltigen Steigerungen menschlicher Ausdrucksmacht liegen in dieser geheimnisvollen Kraft der Ergänzung...".(A 47,66)

Wenn im nur Biologischen eine "Innerlichkeit" oder "Stimmung" des Tieres angenommen wird, überschreitet die Vergleichende Verhaltensforschung dort ihre Grenzen, wo diese situativen Zuständlichkeiten mit der "Befindlichkeit" des Menschen verglichen werden.(Adolf Portmann, Vorwort in: A 54,15) Nur der Mensch vermag die Weltgehalte zu transzendieren. Das Tier ist in seinem "Funktionskreis" festgelegt. [1)]
Wesentlich ist das Entwerfenkönnen von "Welt". Das Tier hat nicht den Bezug zum Sein der Welt. Tierisches Verhalten darf man als Ausdruck von "Intentionsbewegungen" bezeichnen (A 40), die mit der "Befindlichkeit" menschlichen Vorverständnisses nichts zu tun haben. Durch den "Entwurf" von Welt ist das menschliche Verhalten zum Gegenständlichen des Seins d i s t a n z i e r t . Der Seinsbezug durchstimmt den Menschen und konstituiert die Distanz. Tierisches Verhalten ist ohne diese Distanz, es ist d i r e k t auf das Gegenständliche bezogen.

S y m b o l e gibt es in der Direktheit gegenständlicher Beziehung nicht. Denn das Symbol müßte in dieser Direktheit seine metaphysische Bezogenheit einbüßen, die es ja erst als Symbol konstituiert. In der Bezugsdirektheit fehlt der vorgängige Entwurf ("Überwurf"), in dem das Seiende den "Welteingang" findet. "Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart." (A 21,39)

---

1) Auch die neu erkannte "Zuwendungsorganisation" (Portmann) des Tieres, ein gewisses Anpassungsvermögen an besondere Verhältnisse, steht zu dieser Feststellung nicht im Widerspruch.

Konrad Lorenz, der das Symbol in die Vergleichende Verhaltensforschung einführen will (A 40,191), sowie Nikolas Tinbergen und Karl von Frisch beachten nicht den wesenhaften Unterschied, der zwischen tierischem U m w e l t verhalten und menschlichem W e l t verhalten besteht. Besondere Merkmale bei Tieren: Farben, Laute, Bewegungen ("Tänze") usw. sind eindeutige Erkennungszeichen. Wenn etwa der brünstige Stichling (wie Karl von Frisch darstellt) jedwede rotgefärbte Attrappe wie ein rivalisierendes Stichlingsmännchen angreift, ist das Rot der eindeutige Instinktauslöser, der den Fisch zu eindeutiger Reaktion zwingt. Instinktauslöser bewirken den "bedingten Reflex" des Pawlowschen Hundeversuchs: eindeutiger Reiz - eindeutige Reaktion. Wenn man hier von Symbolen spricht, die nur "auf dem Grunde der Transzendenz" entstehen, muß man das antropomorph nennen. Die Vergleichenden Verhaltensforscher wollen aber das Wort Symbol aus der Sphäre des Menschlichen in die des Tierischen übernehmen. Eine Auseinandersetzung mit diesen Verhaltensforschern kann hier nicht vorgenommen werden. Es sei nur ein Zitat von Karl von Frisch angeführt, aus dem hervorgeht, daß er den Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Verhalten nicht in der E x i s t e n z w e i s e , sondern im I n t e l l i g e n z g r a d ansetzen will. Der Unterschied wird also von ihm als ein nur gradueller angesehen. "Im menschlichen Bereich umfassen die Symbole die ganze Stufenleiter von unbewußten Ausdrucksbewegungen und von Auslösern einfacher Instinkthandlungen bis zur Symbolik von Sprache und Schrift als Monopol des Menschengeistes. Eines ist mit dem anderen verzahnt und ich wüßte nicht, wo man in diesem Gewebe der Symbolik

einen scharfen Trennungsstrich ziehen könnte, ob nun die Handlungen bewußt oder unbewußt ausgeführt werden, ob sie gedankenvoll sind oder nicht. Wer gewohnt ist, das Leben auf der Erde als das Ergebnis einer historischen Entwicklung zu betrachten, wird die Wurzeln menschlicher Symbolik im Tierreich suchen und finden."
(A 14,13)

Daß es im menschlichen Bereich eine "Stufenleiter" von Symbolen gibt, kann nicht geleugnet werden, denn es gibt mannigfache F o r m e n der Symbolik. Ob jedoch "unbewußte Ausdrucksbewegungen" und "Auslöser einfacher Instinkthandlungen" ohne weiteres Symbole genannt werden dürfen, sei in Frage gestellt.

Wir müssen die tierischen Verhaltensweisen, die sich an solche eindeutigen Merkmale knüpfen, mit den Wirkweisen vergleichen, die sich im Unbewußten des Menschen vollziehen. Die autonome Tätigkeit des Unbewußten wurde bereits als ein Vererbungs- oder Gewohnheitsmechanismus bezeichnet, der losgelöst von der "Totalität des Selbst" wirksam sein kann. Die Symbolfähigkeit des Menschen ist aber erst mit seinem Selbst gegeben, das sich in der Transzendenz konstituiert.

3. Instinkthafte und willkürliche Eindeutigkeit. - Die Allegorie, das Zeichen

Obwohl der Mensch vom vorgängigen Seinsbezug zutiefst durchstimmt ist, kann sein Erleben und Verhalten wie das tierische strukturiert sein, wenn er nicht aus der Ganzheit seines Wesens handelt.

Der Mensch kann auch in der "Uneigentlichkeit" sein Leben zubringen, ohne sein eigentliches Wesen zu aktuieren. - [1]

Eindeutige Verständigungssignale, wie sie im Bereich des Biologischen bestehen, sind nicht Symbole. Darum spricht man hier besser von "Zeichen". Das Zeichen ist eindeutig, es beruht auf dem Grundmodell von Reiz und Reaktion. Wo man biologisch oder psychologisch Intelligenzgrade feststellt, kann es sich nur um ein mehr oder weniger reiches System von Z e i c h e n handeln. Die Vergleichende Verhaltensforschung hat also nicht "im Gewebe der Symbolik einen Trennungsstrich zu ziehen", sondern zwischen Zeichen und Symbol.

Wo aber nur der Mensch es ist, der sich eindeutiger "Zeichen" bedient, ist zu unterscheiden zwischen instinkthaft festgelegten und konventionell festgelegten "Bedeutungen".

I n s t i n k t h a f t e E i n d e u t i g k e i t bestimmt das menschliche Verhalten dann, wenn der Mensch nicht aus seiner Totalität handelt, dann also, wenn Teilbereiche seines Seins autonom wirken, wenn der Mensch sich als biologisches, als psychisches usw. Wesen verhält.

K o n v e n t i o n e l l e E i n d e u t i g k e i t ist die willentliche Festlegung einer

---

1) Die von der Romantik, der Lebensphilosophie und der Tiefenpsychologie wiederentdeckte Symbolik, aber auch alle "künstliche" Symbolik bewußter Abstraktion kann aus den menschlichen "Schichten" des Lebens, des Unbewußten oder auch des Bewußtseins nicht verstanden werden, wenn diese Teilbereiche menschlichen Seins a u t o n o m wirken, losgelöst aus der "Totalität des Selbst". Symbole gibt es nur, wo das Selbst die Teilbereiche menschlichen Seins mitbeansprucht und sich, gestützt auf ihre Affinität zu den Dingen der Welt, diesen zuwendet.

Plastik verzichtet auf die Verbundenheit und errichtet "das körperhafte Einzelsein" (B 18, 43). "Jede künstlerische Tätigkeit ist durch einen elementaren Verzicht ermöglicht, durch eine produktive Einschränkung der Welt auf die Ausschließlichkeit einer einzigen Sphäre." (B 18, 42) Aber diese Ausschließlichkeit ist nicht etwa auf "dieses oder jenes Phänomen, dieses oder jenes Stück Außenwelt" beschränkt, sondern sie bezieht die "ganze mögliche Weltsphäre des Gesichts", "des Gehörs" usw. mit ein. (B 18, 39) "In der ganzen Möglichkeitsfülle dieses einen Sinns" treibt der Künstler seine Gestalt "in ihre Vollkommenheit, in ihre voll figurierte Wirklichkeit, und das ganze optische, das ganze akustische Feld wird immer neu durchgestaltet". Buber spricht im Anschluß an Jean Paul von der "Bildungskraft", die "alle Teile zum Ganzen macht". (B 18, 39) ja, alle anderen Sinne sind hier in gewisser Weise mit eingeschlossen. "Es gibt hier tiefe Korrespondenzen, zaubrige Evokationen, und unser konkretes Verständnis wird bereichert, wenn es uns etwa glückt, an einer Skulptur des Rhythmus gewahr zu werden." (B 18, 50 f.) [1]

---

1) Wo immer der Versuch unternommen wird, einem Kunstwerk in z u g l e i c h m e h r e r e n Sinnensphären Gestalt zu geben, wo also die Ausschließlichkeit der Sinnenssphäre nicht gewahrt ist, wird die Kunst fragwürdig. Es sei nur an die Kunstform der Oper erinnert, in der es versucht wird, die Sinnensphären des Akustischen und des Optischen zu verbinden. Der Mensch im Publikum ist als Zuschauer und als Zuhörer beansprucht. Die Konzentration der Ausschließlichkeit droht dabei verlorenzugehen. Um ganz beansprucht zu sein, wird man entweder schauen oder hören. Daraus mag das häufig zu beobachtende Faktum zu verstehen sein, daß der Opernbesucher - ganz in die Musik versunken - seine Augen schließt.

Alle konzentrierte Ausschließlichkeit der Figuration hat anthropologisch ihre Motivation in einem für alles Menschentum konstitutiven Ungenügen und Verlangen. Buber erinnert - um die allmenschliche Überzeitlichkeit dieses Motivs aufzuweisen - an ein paläolithisches Höhlengemälde, "dessen Konzentriertheit durch kein Gebild der folgenden Jahrzehntausende überholt worden ist"; er sieht in ihm ein "dumpfes, vorbewußtes Begehren" am Werke, "dem verborgenen Kern des Tierphänomens dadurch beizukommen, daß man seine Sichtbarkeit überfiguriert". (B 18, 52) Der Künstler sucht nicht "hinter die Sinnenwelt einzudringen", sondern er vollendet die sinnliche Gestalt "zum vollkommenen Gebild" und findet in der Vollendung den Ursprung. (B 18, 53) Denn da das Verlangen, das aller Figuration zugrunde liegt, ein u n b e d i n g t e s Verlangen ist, das ins Metaphysische hinabreicht, Metaphysisches ins Sinnenhafte hineingestaltet und vergegenwärtigend auf den Ursprung hin exponiert, so kann das Unerforschliche im Seienden der Sinnenwelt aufleuchten, obgleich es diese unendlich übersteigt.

Die vom unbedingten Verlangen getragene Figurationsfähigkeit des Menschen, die hier am Künstlerischen aufgewiesen wurde, ist in jeder echten "Beziehung" wirksam. Denn Figuration ist ja nichts anderes als die S y m b o l i s i e r u n g des Unfaßbaren, die Verleiblichung des unbedingten Anspruchs in der Ausschließlichkeit der konkreten Erscheinung. Und wo immer menschliche Beziehung echt ist - sie ist es, wenn sie aus dem Gegenwärtigen den unbedingten Anspruch vernimmt - , kann sie sich nicht an-

Es gibt das Symbolische nur im t ä t i g e n Vollzug. Z w i s c h e n Selbst und Welt entsteht das Symbol in seiner medialen Funktion als aktuiertes Relationszentrum "auf dem Grunde der Transzendenz". (A 21,16) Was der Mensch in der Tiefe seiner Existenz erlebt, wird nur von diesem E i n z e l n e n vollzogen und entzieht sich der allgemeingültigen Objektivierbarkeit. Sowohl die metaphysische Tiefe des Selbstseins als auch des Weltseins, die ja das Symbol stiften, gründen im Geheimnis des Unendlichen, das sich nicht in "end-gültiger" Vergegenständlichung rationalisieren läßt, dessen man also nicht habhaft werden kann. Die unbestimmbare Tiefe von Selbstsein und Weltsein konstituiert das Symbol in seiner nicht objektivierbaren M e h r d e u t i g k e i t .

a) Das Gegenständliche und das Gegenwärtige

Aus der Potentialität des Seinsbezuges überschreitet der Mensch in seiner Selbst-Aktuierung die Wirklichkeit des Gegebenen zum Ganzen hin. Der Übergang zum Ganzen aktuiert sich am Einzelnen konkreter Gegenständlichkeit. Das Gegenständliche dient dem transzendierenden Aktvollzug als notwendiges Material. Materiale Gehalte gewinnen in der Seinsbezogenheit des Menschen Symbolcharakter. Sie sind das M e d i u m a l l e r s y m b o l i s c h e n F o r m e n . [1] Was aber das Wesen des Symbolischen

1) Auch die "nicht-gegenständliche", "abstrakte" Kunst kann nicht auf das inhaltlich Gegenständliche verzichten. Nur ist es so - wie C.G.Jung in seinem Aufsatz über Picasso ausführt (vgl.S. 23)- , daß die Inhalte wesent-

ausmacht, ist nicht schon die Gebundenheit an das Gegenständliche, sondern die Tatsache, daß sich im Gegenständlichen das S e i n v e r g e g e n w ä r t i g t . Ob nun das Symbol ein Mehr oder Weniger an Gegenständlichkeit enthält, ist nicht wesentlich, wohl, daß es "per se die Anwesenheit und Gegenwärtigkeit (des Seins) im Gegenständlichen" (A 52b, 245) ausmacht. [1)]

---

lich aus dem Unbewußten projiziert werden, das nach Jung eine "mit dem Objekt, der Welt, verknüpfte Beziehungsfunktion" ist. (A 31,99) In der Behandlung von Schizophrenen kommt Jung mit seiner "Ausdrucksmethode" grundsätzlich zu dem Ergebnis, daß die Projektionen des Unbewußten "mythologische Bilder" seien, also materiale, manifestierbare Gehalte. - Andere Tiefenpsychologen weisen allerdings darauf hin, daß der mythisch-archetypische Sinnhorizont nur ausreiche, "um weniger tief greifende schizophrene Störungen des Erlebens zu kompensieren". (A 43,359) Bei ernsteren Fällen trete eine "entmaterialisierende Verflüchtigung der mythisch-symbolischen Gehalte" ein. (A 43,359) Hubert Binswanger spricht im Anschluß an Freud vom "Objektverlust" als Symptom schizophrenen Erlebens, der sich in Sinnestäuschungen und Wahnideen äußere. Symptomatisch für den Schizophrenen ist ein gestörtes Verhältnis zur Wirklichkeit. Nicht Wirklichkeitserlebnisse, sondern reine D e u t u n g s - erlebnisse gegenstandsloser Bezogenheit bestimmen sein Verhalten. (A 2) Im schizophrenen Erleben ist das Medium des material Vorgegebenen entwirklicht und verflüchtigt, Gegebenheiten des Objektiven bleiben außer acht.

1) Der Grad an Gegenständlichkeit bestimmt nicht den Symbolcharakter, wohl die Symbol f o r m . So unterscheidet Manfred Thiel "Realsymbole" von "Vertretungssymbolen". Realsymbole sind nach Thiel einfachste Symbolformen, die in besonders konkreter Weise vergegenwärtigen, was die "Vertretungssymbole" in abstrakterer Form zur Gegenwärtigkeit des Erlebens bringen. (A 52 a,244)

Nur im Medium des Gegenständlichen kann das Sein der Welt gegenwärtig erlebt werden. Es gibt nicht die Gegenwärtigkeit des Seins ohne das Gegenständliche. Dagegen kann das Gegenständliche auch so erfahren werden, daß sich das Sein in ihm nicht zur Gegenwart bringt, daß der vorgängige Seinsbezug des Menschen sich nicht am Gegenständlichen aktualisiert. Das Gegenständliche bleibt dann als erfahrbares Etwas ohne Gegenwartskraft der metaphysischen Wirklichkeit, wird nicht in seinem symbolischen Gehalt erlebt.

Symbole entstehen nur in der Transzendenzbezogenheit meines subjektiven Erlebens als Symbole "für mich". Karl Jaspers spricht von der "Chiffreschrift", die da ist, wo meine Freiheit in ihr "die Transzendenz zur Gegenwart bringt". Daher muß das Symbol, die "Chiffre", mehrdeutig sein. "Immer kann die Chiffre noch anders gelesen werden. Nie ist in ihr ein Schluß auf die Transzendenz, die nun gleichsam errechnet wäre. V o n m i r h e r gesehen behält sie eine b l e i b e n d e V i e l d e u t i g k e i t . V o n d e r T r a n s z e n d e n z h e r gesprochen aber heißt es: s i e k a n n s i c h n o c h a n d e r s m i t t e i l e n ." (A 29,803) "Das Dasein als Chiffre ist das ganz Gegenwärtige...". (A 29,823) D a s S y m b o l i s t a l s o n u r a u s d e m j e u n d j e e i n m a l i g e n A n s p r u c h d e s G e g e n w ä r t i g e n z u e r f a s s e n , wodurch es sich von der A l l g e m e i n v e r s t ä n d l i c h k e i t e i n d e u t i g e r V e r s t ä n d i g u n g s s i g n a l e unterscheidet.

Ist das Symbol als "Chiffre des Seins" auch nur in

subjektivem Erleben "für mich" gegenwärtig, so ist damit nicht geleugnet, daß es sich aus der Wechselbeziehung von Selbst und Welt konstituiert. Jaspers nennt die Chiffre sowohl "gegeben" als auch "geschaffen", um diese konstitutive Bezogenheit zu betonen: "Gegeben, weil sie nicht erfunden wird oder aus dem Leeren der Subjektivität kommt, sondern erst im Dasein spricht. Geschaffen, weil sie nicht als Objekt, zwingend und allgemeingültig, für jedermann identisch, sondern auf dem Boden der Existenz als deren Seinsnähe in anschauender Phantasie da ist. Weder psychologisch als ein Produkt der Seele zu begreifen, noch realgegenständlich als Wirklichkeit durch Wissenschaften zu erforschen, ist die Chiffre objektiv, sofern ein Sein in ihr spricht, subjektiv, weil das Selbst sich in ihr spiegelt, aber jenes, das in seinen Wurzeln zusammenhängt mit dem Sein, das als Chiffre erscheint." (A 29,806 f.)

Dem existentiellen Erleben des Menschen kann alle Gegenständlichkeit zu metaphysischer Chiffre werden. Der Möglichkeit nach muß alles Symbol werden können, sofern der Mensch den Seinsgrund im Gegenständlichen aus "existentiellem Ursprung" erblickt. (A 29,821)

b) Das Gestalthafte

Die Vergegenwärtigung des Weltseins im Gegenständlichen ist an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, daran nämlich, wie die Aktivität des Selbst in "ursprünglich-bildender Kraft" (A 8 a,8) das Material des Gegenständlichen für sich g e s t a l t e t . Die mannigfachen Sinneseindrücke

werden g e s t a l t e n d vom Selbst geprägt. Das Mannigfaltige von sinnlichen Eindrücken wandelt sich im aktiven Zugriff zur bildhaften Gestalt. Gestaltendes Tun, Bildschaffen, "symbolische Gestaltung" ist die Weise der Selbst-Tätigkeit.

Die Welt kann nur über Gestalteinheiten auf ihre Totalität hin symbolisch überschritten werden, weil der Mensch an die apriorischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit gebunden ist. Er ist in seiner Begrenztheit darauf verwiesen, daß ihm das Teilhafte als ein Ganzes erscheint, wie Hans Carossa sagt: "Ein Ganzes, nicht das Ganze kannst du fassen, um es zu dir ins Menschliche zu heben." Hier ergeben sich Bezüge der Symbollehre zur Gestaltpsychologie, die innerhalb der Ganzheitspsychologie als deren Teilgebiet entstanden ist. Sie definiert die Gestalten als Teilganzheiten, nicht als "Elemente" des Ganzen, als "Unterganze im Felde seelischen Geschehens (des Erlebens und Verhaltens), die ausgezeichnet sind durch Abgehobenheit (Kontur) und Gliederung". (Udo Undeutsch, in: B 11, Band II, 424) Die Welt erscheint in der Konkretion von "Raumgestalten", "Lautgestalten", "Tongestalten", die als seelische "Gestaltqualitäten" oder auch "Komplexqualitäten" erlebt werden. Diese gestalthaften materialen Weltgehalte stehen als Kontaktsubstanz, als Material aller Symbolik, zwischen Selbst und Welt.

Exkurs: Schellings Hinwendung zum Objektiven

Subjektive Selbstaktuierung als "ursprünglich-bildende Kraft" zu "symbolischen G e s t a l t u n g e n" einerseits, objektiv vorgegebene G e s t a l t e n einer passiv erfahrbaren Wirklichkeit andererseits - das sind die extremen Auffassungen von der menschlichen Weltbeziehung, die sich in der Geschichte gegenüberstehen. Wir müssen uns bemühen, das Symbolische aus dem W e c h s e l v e r h ä l t n i s von Selbst u n d Welt zu verstehen.

In der subjektivierenden Betrachtungsweise der idealistischen Philosophie ist es S c h e l l i n g , der sich um eine Synthese dieser Auffassungen bemüht. Der deutsche Idealismus sieht den Menschen zwar nicht losgelöst von seiner sinnlichen Erfahrungswelt, aber er neigt zu einem "allgemeinen" Weltverständnis, zu einem "allgemeinen" Sittengesetz, so daß hier die materialen Gehalte des Objektiven und Objektivierbaren in ihrer Eigengesetzlichkeit weitgehend unbeachtet bleiben. F i c h t e führt seinen Idealismus über Kants Lehre vom "Ding an sich" hinaus bis zur reinen Spontaneität apriorischer Formen. H e r b a r t wendet sich gegen die idealistischen Lehren, weil sie nur i n h a l t s l e e r e Forderungen ohne Beziehung zur Realität seien. Er beruft sich auf m a t e r i a l v o r g e g e b e n e S e i n s o r d n u n g e n und fragt nach der "realen Möglichkeit" (A 23) der Erziehung.

S c h e l l i n g setzt sich mit der idealistischen Philosophie seiner Zeitgenossen auseinander und entwickelt eine Philosophie der

N a t u r . Hierin geht es um den Versuch, das Verhältnis von Selbst und Welt sowohl aus dem praktischen Verhalten des Menschen als auch aus den objektiv vorgegebenen Gesetzen des Seins zu verstehen. Es handelt sich um eine Verknüpfung von subjektivierender und objektivierender Betrachtungsweise zu einem "objektiven Idealismus".

In seiner Philosophie haben die materialen Weltgehalte in besonderer Weise die Rolle einer Kontaktsubstanz symbolischer Funktionen. [1] Doch müssen zuvor seine metaphysischen Grundgedanken dargelegt werden. Schelling meint, Fichte sei über einen subjektiven Idealismus nicht hinausgekommen (nicht einmal in seinen Spätschriften), weil er von der Selbsterkenntnis des Ich ausgegangen sei, aber nicht von der Selbsterkenntnis des Absoluten. (A 51, Band 1 - Schellings Lehre v. Hrsg., CXLIX) Mit seiner Lehre vom Prinzip des "Absoluten" geht Schelling über Fichte hinaus.

Oberstes Prinzip ist bei Schelling das "absolute Ich". Dieses steht außerhalb der Sphäre des Objektiven und Bedingten, außerhalb der sinnlichen Anschauung, ist das Unbedingte selbst. "Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo aber k e i n Objekt ist, d.i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder i n t e l l e k t u a l e Anschauung. D a s I c h a l s o i s t f ü r s i c h s e l b s t a l s b l o ß e s I c h i n i n t e l l e k t u a -

---

1) Dies gilt allerdings auch schon für Kants Lehre vom "Ding an sich" und der Sinnlichkeit.

l e r A n s c h a u u n g b e s t i m m t ."
(A 51 - Vom Ich als Prinzip der Philosophie,
S.33)

Was so schon für Fichtes ursprüngliches Ich gilt, übersetzt Schelling ins Absolute. Er überträgt den Phänomengehalt des individuellen Ich in seiner Idealgestalt eines rein formalen Ich auf den Begriff des absoluten Ich. Dieses wird in seinem Wesen als tätiger Geist verstanden. Daraus ergibt sich das metaphysische Verständnis von Weltsein und Menschsein. Das absolute Ich in seiner reinen Tätigkeit produziert sich ins All. Dadurch entsteht Welt, die nur als lebendiger Prozeß zu denken ist. Der Weltprozeß erscheint in zwei Potenzreihen: als objektiver und als subjektiver Bereich. Objekt und Subjekt sind im absoluten Ich ungetrennte Einheit, deshalb spricht Schelling auch von der absoluten Identität. Im Weltprozeß treten sie auseinander als bedingte Seinsweisen, die gegenüber dem Absoluten das relative All darstellen, das in einem relativ-realen Bereich der Natur und in einem relativ-idealen Bereich des Geistes erscheint.

Schellings Lehre von der Coincidenz der Gegensätze im Absoluten, sowie ihre Ausdehnung auf das Sein von Welt und Mensch, ist gegenüber Fichtes Lehre vom Ich eine Wendung ins Metaphysisch-Substanzhafte. Johannes Hirschberger verweist auf eine metaphysische Tradition, die über G. Bruno und Spinoza auf C u s a n u s hinabreiche.
(A 25, Band 2, S.351 ff.)

Aus dem Identitätsprinzip ergibt sich für Schelling die Möglichkeit, "auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der

Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, ... daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei". (A 51, Band 3, S. 447 - Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809)

Die Natur ist der objektivierte absolute Geist. Das Verhältnis des "absoluten" Geistes zur Welt ist nicht als Ab-lösung zu denken, sondern als fortwährende Weltdurchdringung.

Objekt und Subjekt verschmelzen zu einer Einheit, weil beide aus demselben Urgrund des absoluten Ich hervorgehen, in diesem identisch sind. Das Ewige und die Schöpfung sind dem Wesen nach eins. Darum kann von einem T r a n s z e n d e n t e n hier eigentlich keine Rede sein. Der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen ist fließend, ein gleichsam organisches Kontinuum. O b j e k t i v e G e s t a l t und s u b j e k t i v e G e s t a l t u n g s k r a f t gehen aus demselben Ursprung hervor. In der N a t u r tritt das Transzendente in die Bedingtheiten von Raum und Zeit so ein, daß es für uns erscheint. "Die Natur ist nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich dieses Ewige selbst." (A 51, Band 1, S.474. - Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts. 1798)

Schelling spricht von einem "absoluten Band" oder von einer "Kopula", die das Endliche mit dem Un-

endlichen in einer "ursprünglichen" und "absoluten Notwendigkeit" vereinigt. (A 51, Band 1, S.456 - Über das Verhältnis des Realen... a.a.O.) Das Wesen des Bandes ist die Identität in der Totalität und die Totalität in der Identität.(a.a.O., S.459) "Es ist eine Totalität der Dinge, sowie das Ewige ist; aber Gott ist als das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem Teil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber ebenso unmittelbar gegenwärtig und in jedem Teil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet." (a.a.O., S.472 f.)Das relativ-reale All der Natur und das relativ-ideale All des Geistes sind gleich ursprüngliche freie Äußerungen des absoluten Geistes. "Natur ist der sichtbare Geist, Geist die unsichtbare Natur, im Wesen aber handelt es sich immer um ein und dasselbe." (A 25, Band 2, S.350) Was der Geist in der Natur u n b e w u ß t schafft, erreicht er b e w u ß t im idealen Bereich des freien Handelns. Das unbewußte Handeln der Natur und das bewußte Handeln in Freiheit werden in der Lehre Schellings als Gegenstände der theoretischen Philosophie einerseits, der praktischen Philosophie andererseits betrachtet - wie These und Antithese. Die Synthese hierzu ist die Philosophie der Kunst, in der Unbewußtes und Bewußtes in eins zusammenfallen. Die Philosophie der Kunst stellt in der Lehre Schellings die letzte Synthese dar, so daß umgekehrt seine ganze Lehre aus dieser Synthese gleichsam "von unten" induziert werden kann, wie sie aus der absoluten Identität "von Oben" de-duziert ist. So dürften die wesentlichen Gedanken Schellings in seiner Rede "Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" (1807) ausgesprochen sein. (A 51, Band 3)

Hier wendet sich Schelling gegen Winkelmann, der die Natur als ein "bloßes Produkt" ansehe und nicht lehre, "wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können". (A 51, Band 3, S. 392) Winkelmann sei von der Form ausgegangen. Der "Begriff" aber sei die "lebendige Mitte", ein "wirkendes Prinzip"; von ihm gehe eine "werktätige Wissenschaft" aller Formung in Natur und Kunst aus. "Diese werktätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Seele und Leib. Jedem Ding stehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist; aber wodurch geht dieser Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande ebenso notwendig verbunden ist, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt." (A 51, Band 3, 396) Der Künstler muß in das Reich der reinen Begriffe vordringen; nur so kann er das "reine Sein" darstellen.

Aus dem Begriff des "reinen Seins" bestimmt sich die Form. Form stellt sich nur am Einzelnen dar. Im Einzelnen spricht sich die Sprache der Kunst aus. Daher muß der Künstler ins Einzelne hinabsteigen und darf dabei nicht die "Härte", die "Pein der Form" scheuen. "In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider." (A 51, Band 3, 406) Aber die Kunst kann nicht so tief anfangen wie die Natur. Sie greift am liebsten unmittelbar nach dem Höchsten und Entfaltetsten: d e r m e n s c h l i c h e n G e -

s t a l t . Denn im Menschen hat die Natur "alles in Einem Punkte versammelt". (A 51, Band 3, 401) Die ganze Fülle des schaffenden "Naturgeistes" hat sich in diesem e i n e n Geschöpf vereinigt.

In der von der Natur völlig ausgewirkten Form erscheint uns die A n m u t , und damit ist das Werk von seiten der Natur vollendet. Aber die Kunst geht noch darüber hinaus. Sie läßt die Anmut als Leib eines höheren Lebens erscheinen: Anmut wird zum Medium, die S e e l e in ihr sichtbar zu machen. "Je mehr also das Dunkel mit dem Hellen verschmilzt, so daß aus beiden nur Ein Wesen und gleichsam nur Ein Leib und Eine Seele wird, desto mehr erscheint das Geistige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geistes gehoben." (A 51, Band 3, 416) Natur und Geist sind damit zu der Identität zurückgekehrt, aus der sie hervorgehen.-[1)]

Schellings Gedanken wurden hier dargelegt, weil sie

---

1) Worauf es in der Kunstphilosophie Schellings eigentlich ankommt, hat O.F.Bollnow so ausgesprochen: "Die Aufgabe der Kunst ist hier nicht mehr die Abbildung der äußerlich erscheinenden Wirklichkeit, sondern die Darstellung der ewigen Urbilder, die aller Wirklichkeit zugrunde liegen, die Darstellung der Ideen selbst. In ihr gelingt es, was sonst dem menschlichen Geist verwehrt ist, das Unendliche selber in endlicher Form erfassen und darzustellen, und nur auf dem Wege über die Kunst wird es indirekt dann auch der philosophischen Erfassung zugänglich. Die Kunst ist in dieser Weise der Erkenntnis vorgeordnet und wird so zum 'Organon der Philosophie'." (B 15, 22 f.)
"Das Mittel der Kunst, das ihr die Darstellung des Unendlichen im Endlichen ermöglicht, ist das S y m b o l , und darum ist alle Kunst notwendig symbolisch; denn das Symbol verkörpert in bildhaft anschaulicher Weise einen unendlichen Gegenstand in einer endlichen Gestalt." (B 15, 23)

für das Symbolverstehen grundlegende Bedeutung haben, insbesondere für die Symbolik in der Erziehungslehre Fröbels, die aus dem Geiste von Schellings System des "objektiven Idealismus" konzipiert ist.

Der Begriff der "F o r m" hat bei Schelling nicht den aristotelischen Sinn eines geistigen Prinzips, sondern wird in weiterem Sinn gebraucht: für die äußere "G e s t a l t", die uns als Körper-, Laut-, Sprachgestalt u.dergl. erscheint. Diese Gestalten und Gestaltungen des Seienden haben eine symbolische Funktion für den Kontakt des Menschen mit dem Weltgrund. Das Weltverständnis Schellings ist aber ein anderes als das der Existenzphilosophie. Die Grundzüge der Existenzphilosophie können hier nicht ausführlich der Philosophie der Romantik gegenübergestellt werden. Von den charakteristischen Unterschieden beider Lehren sei nur e i n wesentliches Moment hervorgehoben: Während der Mensch nach existenzphilosophischer Betrachtungsweise die Grenzen des Endlichen erfahren und überschreiten kann, also wesenhaft im "Ü b e r s t i e g" transzendiert, fühlt er sich nach romantischem Denken in diesen Grenzen g e b o r g e n, weil alles Endliche mit dem Ganzen der Welt o r g a n i s c h verbunden sei und weil die Weltgestalten als in einem lebendigen Prozeß aus dem Ursprung des Absoluten hervorgehend verstanden werden. [1)]

Obwohl die "Befindlichkeit" des Menschen sich aus diesen metaphysischen Positionen wesentlich unter-

---

1) Damit soll aber nicht gesagt sein, daß es nicht auch ein Transzendieren in der Geborgenheit gebe. Nur ist dies kein Transzendieren im Angesicht der G r e n z e .

schiedlich bestimmt, ist beiden formaliter dieses gemeinsam: **das Medium der Weltbeziehung des Menschen sind die Weltgestalten in ihrer symbolischen Funktion.**

Bevor wir uns nun weiter der **erzieherischen** Bedeutung des Symbolischen - und damit dem Hauptteil unserer Untersuchung - zuwenden können, müssen wir es abschließend auch noch in der Wirkwelt der Sprache aufsuchen.

II. Die Bezogenheit von Selbst und Welt im Medium der sprachlichen "Zwischenwelt"

Menschliches "In-der-Welt-sein" ist der Unmittelbarkeit direkter Beziehung zum Sein nicht mächtig, weil es ein wesenhaft d i s t a n z i e r t e s Verhalten ist, das sich in der Weise des "Überstieges" vollzieht. Die wechselseitige Bezogenheit von Selbst und Welt ist auf das Material v e r m i t t e l n d e r G e h a l t e angewiesen, die als Relationsmedien fungieren.

Diese materialen Gehalte gehören dem Bereich des Physischen an, und zwar können sie sich durch ein Mehr oder Weniger an physischer Einkörperung unterscheiden. "Ton- oder "Lautgestalten" sind ebenso an das Physische gebunden wie etwa die "Raumgestalten" der bildenden Kunst. Ihr Geist-Moment tritt erst hervor in ihrer medialen Funktion, die ihren Symbolcharakter ausmacht. In dieser physisch-geistigen Doppelstruktur entsprechen sie dem Verhalten des Menschen, der sich ja ebenfalls zugleich sinnenhaft (physisch) und geistig der Welt zuwendet.

Als das "geistigste" Relationsmedium, das zwischen Selbst und Welt vermittelt, darf die S p r a c h e betrachtet werden. N i e t z s c h e versteht die Sprache als "Organ und Symbol der Erscheinungen", während die "Weltsymbolik der M u s i k" jene "Sphäre symbolisiert, die über alle Erscheinung und vor aller Erscheinung" sei. (A 44, 47) Sprache als "O r g a n o n und S y m b o l" kann sich aber nicht nur auf die Erscheinungen beziehen. So betrachtet wäre Sprache nichts weiter als ein System von "Zeichen". Ihr eigentliches Wesen ist aber nur aus ihrer symbolischen Funktion

zu verstehen, in der sie gerade die Sphäre des Transzendenten im Medium der Lautgestalten aufschließt. Die Wirklichkeit des Sprachlichen reicht also in dieselbe Tiefe, die sich im "Geiste der Musik" aus-"spricht".

Was im Folgenden über die Sprache als Relationsmedium ausgesagt wird, kann mutatis mutandis für alle symbolischen Formen gelten, insofern ihre Symbolkraft mit der der Sprache eines Wesens ist. - Der Gehalt sprachlicher Lautgestalten"geht rein und vollständig in der Funktion des Bedeutens auf". (A 8a, 42) Darum ist der bloße Affekt- oder Erregungslaut noch nicht eigentlich Sprache, sondern erst der Bedeutungslaut. (A 8 a, 136) Aber ist der Bedeutungslaut schon das Eigentliche der Sprache, liegt das Wesen der Sprache "in der Funktion des Bedeutens"? Wir müssen diese Frage verneinen.

Bedeutungslaute gibt es auch im tierischen Bereich. Karl von Frisch hat die Bienen"sprache" entdeckt, die als ein System von abstrakten Zeichen bedeutungsvoller - wenn auch eindeutiger und begrenzter - Zuordnungen funktioniert. Bienensprache aber ist trotzdem n i c h t S p r a c h e , weil die Biene sie ja "sprechen" m u ß . Sie muß die Signale geben und instinktgemäß auf diese reagieren; sie kann nicht s c h w e i g e n . Sprache im eigentlichen Sinne ist nur zu verstehen aus der in der Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins angelegten D i s t a n z , die uns erst die Möglichkeit der F r e i h e i t und damit die Möglichkeit des wissenden Schweigens gibt. Nur der Mensch kann wahrhaft sprechen, weil er auch schweigen kann. Das Schweigen-können konstituiert die Sprache als Sprache. (Vgl. A 17, 139 f. - Anmerkung; B 56, 95)

Der Bereich der Sprache tut sich "zwischen" Selbst und Welt auf: in ihrer Relationsmitte. Weisgerber spricht von der "Z w i s c h e n w e l t" der Sprache und interpretiert damit die Sprachtheorie Wilhelm von Humboldts, der die Sprache nicht nur als "Austauschungsmittel zu gegenseitigem Verständnis" auffaßt, sondern als "eine wahre Welt, welche der Geist zwischen sich und die Gegenstände durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muß". (A 26, 188) Wie seine idealistischen Zeitgenossen versteht Humboldt die Arbeit des Geistes als das "Setzen" (Thesis), als eine Synthesis, in der das Subjekt den Überstieg zu den Objekten, den Gegenständen hin vollzieht. Das leistet die Urfunktion des Zeichensetzens. (A 57, 46) Das Lautzeichen der Sprache wird so zum Träger einer Sinnbeziehung zwischen der Subjektivität des geistigen Selbst und der Objektivität der Gegenstände. Die Distanz von Subjekt und Objekt wird im gesetzten Zeichen überbrückt, das Zeichen wird transparent auf die Welt der Gegenstände hin. Darum nennt Humboldt, was so zwischen Subjekt und Objekt gesetzt ist, selber eine "Weltansicht", eine "Welt". (B 56, 99)

Diese Weltansicht, der "Weltbezug des Überstiegs", wirkt als "ontologisches" Vorverständnis in alles menschliche Verhalten zu Gegenständlichem hinein und bildet so ein g e i s t i g e s M e d i u m, das als "Zwischenwelt" die Distanz zwischen dem subjektiven Geist und der Welt der Gegenstände durchmittet. Insofern stellen die medialen Gehalte dieser gedanklichen Zwischenwelt eine wesenhaft symbolische Wirklichkeit dar. Nicht als ob in ihr die Wahrheit in ihrer Ganzheit schon vorgängig vollendet präsent sei; Humboldt sieht vielmehr in den Sprachen "nicht eigentlich Mittel, die schon er-

kannte Wahrheit darzustellen", als vielmehr "die vorher unerkannte zu entdecken". Daher ihre Verschiedenheit, die "nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst" ist. (A 27,19) Der Sinn der Sprachverschiedenheit für den Menschen wird also in der Aufgabe gesehen, "die ursprüngliche Übereinstimmung zwischen der Welt und dem Menschen... auf dem Wege der Erscheinung stückweise und fortschreitend wiederzugewinnen" (A 27, 20; vgl. A 58, 38), indem er sich "nach seiner Erkennungs- und Empfindungsweise" der Wahrheit "auf einem subjektiven Wege nähere". (A 27,19)

Die Sprache stellt somit ein d y n a m i s c h e s M e d i u m dar, das sich erst in der F u n k t i o n konstituiert, indem es die Dinge der Welt aktiv "in das Eigentum des Geistes umschafft", ihnen so erst Bedeutung und Sinn verleiht und sie damit überhaupt erst als Gegenstände der Welt erschließt. Die Sprachen erscheinen so als M i t t e l und "S t i l e" der Seinsaneignung. (A 1, 25)

Das Problem, ob Sprache in dieser Weise als ein dynamisches oder nach der aus dem Rationalismus überkommenen Anschauung als ein statisches Medium aufzufassen sei, war das Thema jener Kontroverse über den "Ursprung der Sprache", die um die Wende vom 18. zum 19.Jahrhundert an verschiedenen Stellen, vor allem zwischen H e r d e r und H a m a n n ausgetragen wurde. H e r d e r war seiner Zeit voraus, als er das Konstituens von Sprache im aktiven Setzen von Merkmalen sah. Der Mensch sei - im Gegensatz zum instinktgebundenen Tier - fähig, in dem Ozean der Empfindungen e i n e Welle abzusondern, sie anzuhalten und als unterscheidende Eigenschaft, als Merkmal herauszugreifen, das er

künftig wiedererkenne. Mit dem ersten Merkmal der "Besinnung" ist nach Herder die menschliche Sprache "erfunden". (A 24,28 f.) Das Merkmal wird als "innerliches Merkwort" verstanden. Das Blöken des Schafes z.B. gilt Herder als Merkwort für das Schaf selbst.

Das Verständnis der Sprache von ihrer Funktion her steht in schroffem Gegensatz zur überkommenen Auffassung, welche Sprache als statische Erscheinung betrachtete. H a m a n n hat sie Herder gegenüber vertreten. Sprache sei nicht das Medium tätiger Weltaneignung, sondern sei dem Menschen als Geschenk Gottes v o r g e g e b e n , der sich in ihr wie in aller körperlichen Natur selbst darstelle als sinnbildliche Offenbarung. Aus der coincidentia oppositorum erstrecke sich Gott ins Endliche und müsse in Bildern und Zeichen erkannt werden (Emanationslehre). Darum ist die Sprache für Hamann nicht Medium, sondern "Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω " (zitiert: A 56, 226). Sie sei ein Übersetzen des Göttlichen ins Menschliche: "Reden ist übersetzen - aus einer Engelssprache in eine Menschensprache...". (A 19, 97) Nach dieser Anschauung hat die Sprache also ihren Ursprung nicht in der praktischen Bezogenheit des Menschen auf die Welt als eine Funktion zur Ordnung und Be-sinnung ihrer Mannigfaltigkeit, sondern in metaphysisch vorgegebenen sprachlichen Gebilden, die vom Menschen nur "mythisch-symbolisch" aufgefangen werden können wie Spiegelbilder. [1]
Die anthropologische Wesensnotwendigkeit t ä t i g e r Auseinandersetzung mit der Welt hat Hamann

1) W.Dilthey spricht nur von "allegorischer Welt- und Schriftauslegung" - A 10.

nicht genügend beachtet. Er vertritt einen Q u i e t i s m u s , der das Nicht-Notwendige an den Anfang stellt: Wie der Gartenbau älter sei als der Ackerbau, Malerei älter als die Schrift, Gleichnisse älter als Schlüsse, so sei Poesie die Muttersprache des menschlichen Geschlechts. (A 19, 95)

Hamann wäre einer Lösung des Ursprungsproblems wohl nähergekommen, wenn er einen Gedanken weiter entwickelt hätte, der in seiner Schrift "Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung" ausgesprochen ist. Dort wird - ausgehend von dem Grundsatz: Alles ist göttlich, alles Göttliche aber auch menschlich - die "c o m m u n i c a t i o göttlicher und menschlicher i d i o m a t u m" ein "Grundgesetz" und "Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniß und der ganzen sichtbaren Haushaltung" genannt. (A 20b, 27) Damit ist die Alternativfrage: Göttlicher o d e r menschlicher Ursprung der Sprache? überwunden. In dieser Form wird das Problem des Sprachursprungs immer eine aporetische Frage bleiben. Es muß vielmehr nach dem Z u s a m m e n w i r k e n der b e i d e n Prinzipien gefragt werden: eben nach der "communicatio idiomatum". Erst dann ist das wahre Ursprungsproblem gesehen: die wechselseitige Bezogenheit von Menschsein und Weltsein i m M e d i u m d e r S p r a c h e . Denn auf der einen Seite erscheint Sprache als das Medium aktiver Weltaneignung durch den Menschen, auf der anderen Seite muß sie von ihm als vorgegebene "Weltansicht" immer schon vorausgesetzt werden. (Vgl.S.30 f.; - A 9, 101 f.)

H u m b o l d t hat den dynamischen Ansatz Herders entscheidend weitergeführt. Er versteht Sprache nicht als totes Werk (Ergon), er bezeich-

net sie als ein tätiges Wirken (Energeia) - . (A 26, 44) Hatte Herder die ganze menschliche Sprache noch als eine "Sammlung" von einzelnen "Merkworten" (A 24, 30) angesehen, so spricht Humboldt von der G a n z h e i t der Sprache, in der es nichts Einzelnes gebe, vielmehr jedes Element sich als "Teil eines Ganzen" ankündige. (A 27, 11) Sprache lasse sich gar nicht als ein "Erzeugnis der Reflexion" von dem "absondern", was sie bezeichne (A 22, 48), denn sie sei Abbild und Zeichen z u g l e i c h : "nicht ganz Produkt des Eindrucks der Gegenstände, und nicht ganz Erzeugnis der Willkür der Redenden". (A 27, 20 f.) Sprache hat somit ihre Wirklichkeit in der Funktion des Z w i s c h e n , das eine "wahre Welt" mit immanenten Gesetzmäßigkeiten darstellt.

W e i s g e r b e r hat die Lehre Humboldts aus gegenwärtiger Sichtweise vertieft. Die Sprache erscheine jeweils im "Wirkungszusammenhang" einer bestimmten "Muttersprache" und der ihr zugehörenden "Sprachgemeinschaft". Die Muttersprache ist die geistige Heimat des Menschen. Er ist schicksalhaft in sie hineingestellt und wird in ihr einer objektivierten Weltansicht inne. [1)]

---

1) Die Bindung an das Objektive ist in der "Weltsymbolik der Musik" (Nietzsche) nicht verwirklicht. Was könnte hier mit Muttersprache und Sprachgemeinschaft verglichen werden? Vergleiche wie Musikgemeinschaft oder gar Muttermusik wären sinnlos (obgleich das Weltgefühl eines Volkes auch in seine Musik Eingang findet). Sprache ist gegenstandsnäher und hat engere Seinsbindung. Sie orientiert sich an der Wahrheit, darum kann es in ihr auch die Falschheit geben. Das Spezifische der Musik liegt woanders. Musik kann nicht lügen wie die Sprache, aber sie kann auch nicht die Wahrheit "sprechen".

In diesem Sinne nennt Heidegger die Sprache das "Haus des Seins". Sie ist auch ihm 'Wirklichkeit' im Sinne einer w i r k e n d e n Kraft, die ihren "Impuls", wie es schon Humboldt gesehen hatte, aus dem S e i n erhalte. Ihr W i r k e n gewinnt seine Kraft aus der "unsichtbaren Ursache" des S e i n s (A 26, 189 f.), ist eine Funktion des Seins, nicht nur des Menschen; eine Funktion, die den Menschen an das "Haus des Seins" bindet. Zwar kann die unfaßbare Tiefe des Seins in dieses Haus nicht ganz eingehen, aber sie wird in ihm s y m b o l i s i e r t . (A 57, 51) Im Medium der sprachlichen Zwischenwelt begegnet der unendlichen Weite des Seins die "Unendlichkeitstiefe", die "wesensmäßige Seins- und Weltgeöffnetheit" des menschlichen Selbst. (A 59, 37; vgl. A 58, 46 ff.; A 57, 185 f.) In dieser B e g e g n u n g von Welt und Mensch in der medialen Wirklichkeit der Sprache erfüllt sich das Menschsein: der Mensch steht vor der unbedingten Totalität des Seins, erfährt darin seine Grenze sowie die Grenze alles Seienden. Das Un-bedingte (Göttliche) überragt als das Un-sagbare und Un-aussprechliche alle Bedingtheit der Sprache: nur in n e g a t i v e n Aussagen kann er es zu fassen versuchen. Und weil ihm nur die fragmentarischen Zeichen der Wirklichkeit zur Verfügung stehen, versucht er sie nun zugleich ins Unbedingte hinein zu e x p o n i e r e n , wie schon Hamann in aller Erscheinung der Natur d a s W o r t las, das im Anfang war: "Alles, was der Mensch im Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort." (A 20b, 32)

Aber selbst das "Negieren" kann nicht anders geschehen als i n d e r S p r a c h e . Sprache

als die vermittelnde Funktion von Weltsein und Menschsein umschließt den Menschen ganz. Der Mensch steht in der Sprache, denkt und handelt in ihrem Medium. Es gibt für den Menschen nichts, das er nicht sprachlich angreifen könnte. Alles Dinghafte, Ereignishafte begegnet ihm in der Sprache, wird in ihrer Symbolkraft zu s p r u c h h a f t e m A n s p r u c h aus der Tiefe des Seins. "Das Symbolsein ist die geschichtlich konkrete Sprache, durch welche Existenz in die Tiefe des Seins blickt". (A 29, 688) Alles Symbolische ist s p r u c h h a f t , wie im Folgenden noch darzustellen ist.

Zweiter Hauptteil

Die erzieherische Macht des Symbolischen

I. Anspruch und Antwort

1. Die Beschreibung des Erziehungsvorgangs aus dem Phänomen der Verantwortung

Die Darstellung der wechselseitigen Bezogenheit von Selbstsein und Weltsein sollte zeigen, wie sich die Symbolfähigkeit des Menschen an den Weltgehalten des medialen Bezugsfeldes aktuiert. Dabei erwies sich die Struktur menschlichen In-der-Welt-seins - aufgrund der "ontologischen Differenz (Heidegger) - als ein wesenhaft distanziertes Welt- und Gegenstandsverhältnis, das ohne die Bezugsdirektheit ist, wie sie zum nur biologischen Verhalten gehört. In die Beziehung zu den konkreten Weltgehalten geht die Dimension der dem Menschen wesensgemäßen, transzendierenden Weltbezogenheit ein und konstituiert die Möglichkeit aktualer Totalbeziehung, die sich am Teilhaften von Gestalt und Gestaltung manifestiert. Die konkrete Gestalt wird zum Relationszentrum, das die Relationen von Selbst und Welt wie eine Sammellinse verdichtet. Das Ganze der Welt s y m b o l i s i e r e n d , steht sie vermittelnd zwischen Selbst und Welt.

Im Folgenden soll nun aufgewiesen werden, welche Bedeutsamkeit die bisherigen Überlegungen für unsere p ä d a g o g i s c h e Fragestellung haben. Um aber die "erzieherischen" und "pädagogischen" Momente im Phänomen des Symbolischen aufweisen zu können, ist eine Vorüberlegung notwendig, in der wir uns auf den E r z i e h u n g s -

v o r g a n g besinnen. Es ist die Frage zu stellen, w a s in diesem Vorgang geschieht und w i e er sich ereignet.
Beide Momente gehören zusammen.

Einer Beschreibung des Erziehungsvorgangs geht es nicht um das menschliche Selbstsein einfachhin, sondern um seine V e r w i r k l i c h u n g .

Die E x i s t e n z des Menschen, die wir als Ursprung und Bedingung des Selbstseins bezeichnen können (A 30, 42), ist nicht eine schon immer verwirklichte Form menschlichen Seins. Vielmehr ist die Seinsweise des Menschen auf "mögliche Existenz" hin angelegt (Jaspers). Existenz wird das Sein des Menschen genannt, sofern es ihm a u f - g e g e b e n ist. Auf Existenz hin vollzieht der Mensch seine Selbstverwirklichung, seine Menschwerdung. Der Erziehungsvorgang ist ein W e r d e p r o z e ß . Selbstverwirklichung, Selbstwerdung, die Vergeistigung des Selbst ist das Sinnmoment, das Ziel, das aller Erziehung immanent ist, auf das hin der Erziehungsprozeß sich richtet.

Der Begriff der Existenz bezeichnet das Menschsein "auf dem Gipfel seiner vollendeten Möglichkeit". (A 3, 34) - "Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern d e r M e n s c h ist i m D a - s e i n mögliche Existenz." (Jaspers, A 29, 296) Die zu verwirklichende Seinsmöglichkeit, das "Seinkönnen" , in welchem der Mensch "nicht schon von 'Natur' aus" steht (A 3, 34), ist seine Existenz, in welcher der Mensch ganz 'e r s e l b s t' ist. Das geistige Selbst als die reine Ursprungskraft, das Prinzip des Menschseins, ist nur im Vollzuge seiner Tätigkeiten zu erfassen: als

dynamische Wirklichkeit. Der dynamische Charakter des Selbst läßt eine Beschreibung als ruhendes, bleibendes, statisches Phänomen nicht zu. Seiner Dynamität entspricht auch der Werdecharakter. Wie es in immer neuer, unausbleiblicher Tätigkeit steht, ist es auch in immer neuem Werdeprozeß begriffen. Tun und Werden stehen in einem korrelativen Verhältnis.

Das Tun vollzieht sich nicht in einem kontinuierlichem Geschehen, sondern in der Aktualität immer neuer Entscheidungen und Stellungnahmen, "aus dem Anspruch des Geistes", der Freiheit, in immer neu gesetzten Anfängen. In dieser diskontinuierlichen Reihe von punktuellen Akten besteht der Werdeprozeß des Menschen, der sich durch die Geschichte hindurchzieht. Hier scheint sich ein Widerspruch aufzutun. Wie kann das tätige Selbst, das sich nur in jeweiligen Akten darstellt, einen geschichtlichen Werdeprozeß durchhalten, der nicht anders als zusammenhängend, kontinuierlich gedacht werden kann? Wie kann etwas durch die Zeit hin werden, das nur im Sprunghaften, im "Unsteten" sich erweist? (Vgl. B 3, 200 ff., "Die Aporie im Begriff des geistigen Werdens")

Die Antwort kann wiederum nur eine Frage sein. Muß nicht hinter allem Verhalten des geistigen Selbst, hinter den Akten, in denen allein es sich darstellt und fassen läßt, doch noch etwas angenommen werden, das für die phänomenologische Methode unerreichbar bleibt? Etwas, das sich durch alle punktuelle Aktualität substantiell durchhält? Wäre es nicht so, müßte sich das Selbst a u s seinen eigenen Akten konstituieren. (Vgl. A 17, 137) Obwohl sich das Selbst nur i n seinen Akten als Selbst aktuiert und darstellt, obwohl es gar nicht

anders als in diesen gedacht werden kann - da doch die Akte notwendig zum Selbstsein gehören -, muß es nicht erst mit diesen Akten sein Sein erhalten, denn das hieße: mit jedem neuen Akt neu sich konstituieren, aber auch, mit jedem Akt ins Nicht-mehr-sein vergehen. Es gäbe nur das Tun, nicht den Täter, den Träger des Aktes. Nur dem Dynamischen käme überhaupt Wirklichkeit zu. Aber wodurch bleibt das Selbst durch den geschichtlichen Werdeprozeß hindurch sich selbst identisch?

Für unsere Problemstellung kann die Tatsache genügen, d a ß es den Werdeprozeß durch die Zeit hindurch gibt und daß er als Erziehungsgeschehen nur in der Aktualität einer phänomenalen Geistwirklichkeit faßbar wird. Der Werdeprozeß ereignet sich im Vollzug des aktuellen Begebnisses "innert" des menschlichen Innen, im geistigen Selbst.

Geistiges Werden ist kein Prozeß des Wachsens und Reifens im Sinne der organischen Entfaltung. Werden ist für die Erziehungswissenschaft ein "aporetischer" Begriff (vgl. B 3, 200 ff.), der sich auf die Akte des Geistes nur mit Einschränkung anwenden läßt. Geistiges Werden geschieht nicht ohne die Tat der freien Entscheidung. Darum ist geistiges Werden dem werdenden Menschen selbst in die Hand gegeben. Der Mensch übernimmt seinen eigenen Werdeprozeß, indem er handelnd und entscheidend sich verhält. Erziehung ist so gesehen immer S e l b s t e r z i e h u n g .

Alle erzieherische Selbstübernahme, die Selbstverwirklichung also, geschieht grundsätzlich auf i n d i r e k t e m Wege: nämlich in der freien, aktualen Stellungnahme und Entscheidung im Medium der Weltgehalte. Im Vollzug aktualen Sich-verhaltens nimmt das Selbst auf seine eigene Verwirklichung

Einfluß, ohne den Werdeprozeß notwendig bewußt zu intendieren. Denn das Selbst handelt außerhalb seiner selbst, stellt sich in dem dar, was nicht es selbst ist.
Der Erziehungsvorgang erweist sich so in jedem Fall als S e l b s t e r z i e h u n g auf dem Umwege über das Verhalten zu welthaftem Seienden. Die Indirektheit gründet in der Korrelation von Selbsttätigkeit und Selbstwerdung. In der Selbsttätigkeit überschreitet sich das Selbst, es geht über sich hinaus, denn im Tun ist das Selbst auf die Welt verwiesen, in der es steht. Tun und Sichentscheiden gehen immer auf ein "Etwas": ich tue e t w a s , entscheide mich f ü r ... Selbsttätigkeit ist niemals rein formal zu erfassen.

Von der Welt her konstituiert sich das Selbst (vgl.S.2 f.). Wir sahen, daß dieses die Welt nur in den Weltgehalten vor sich selbst bringen kann. Die Weltgehalte sind das Medium, in dem der Mensch handelt. Im Medium der Gehalte wird das Selbst des Seins inne. Sie sind das Bezugsfeld von Selbstsein und Weltsein.

Betrachtet man den Erziehungsvorgang nicht allein von der Immanenz des Zu-Erziehenden her, nämlich als W e r d e p r o z e ß , sondern als Ganzes sozusagen "von außen", so stellt er sich als ein W i r k g e s c h e h e n dar. Die m e d i a l e n G e h a l t e erweisen sich dann als e r z i e h e r i s c h e F u n k t i o n e n , die das Selbst zu aktualer Tätigkeit v e r a n l a s s e n und h e r a u s f o r d e r n . Durch die Gehalte hindurch erlebt der Mensch das Sein der Welt, erfährt er den letzten Grund des Unbedingten. Sie veranlassen und bewegen ihn zu geistiger Stellungnahme, fordern ihn auf zu unbedingter Entschei-

dung. "Das geistige Selbst des Menschen steht also in der Welt, es ist auf die gegebenen Weltgehalte verwiesen, es konstituiert sich, indem es durch sie hindurch den Anruf des Unbedingten vernimmt, sie 'vor dem Grunde des Seins' erlebt und durch ihren Anspruch sich selbst aufgerufen weiß, sein Leben in den Weltgehalten auf das Unbedingte hin zu leben." (B 3, 220) Erzieherisch im eigentlichen Sinne kann also ein Geschehen genannt werden, in dem sich das Selbst zu eigener Gewissensentscheidung vor dem Grunde des Seins "aufgerufen" weiß.

So sind die erlebten Gehalte einmal als das Medium zu verstehen, das die Selbsttätigkeit ermöglicht, in dem sich die Selbsttätigkeit vollzieht, dann aber auch als funktionale Kräfte und Mächte, die den Erziehungsvorgang von außen bewirken. Sie sind materiales und funktionales Medium zugleich. Das Medium steht der Potenz nach immer schon in der Funktion geistiger Relationen. Wo in diesen der Anspruch des Unbedingten in seiner Wirkmächtigkeit erfahren wird und wo das Selbst diesen unbedingten Anspruch aus seiner ganzen Tatkraft erwidert, ereignet sich Erziehung im eigentlichen Sinne.

In solcher Weise also kann der Erziehungsvorgang beschrieben werden: als ein Werdeprozeß, der sich aus der Funktion totaler Wirkmächte einerseits, aus der freien, selbsttätigen Übernahme andererseits im menschlichen Selbst ereignet - im Vollzug selbsttätiger Aktuierung von medialen Gehalten.

Der so beschriebene Erziehungsvorgang soll in sei-

ner Faktizität noch weiter beschrieben werden, damit deutlicher werde, w i e es zur Selbsterziehung, zur freien Übernahme des Werdeprozesses kommt. Erst dann kann der Zusammenhang aufgedeckt werden, in dem das Phänomen des Pädagogischen, verstanden als bewußtes und absichtliches erzieherisches Handeln, innerhalb der allwirkenden Erziehungsfunktionen steht.

Wie also kommt der Mensch zur freien Übernahme seines Werdeprozesses? - Wir haben gesehen, daß sich die Aktualität des Selbst als die aktive Erwiderung auf einen unbedingten "A n s p r u c h" darstellt, der durch die medialen Gehalte hindurch vernommen wird. Wo der Mensch sich unter den unbedingten Anspruch gestellt weiß, wird ihm eine Stellungnahme und Entscheidung abgefordert: er a n t - w o r t e t , nimmt V e r a n t w o r t u n g auf sich; er muß sich vor dem unbedingt Fordernden verantwortlich entscheiden; er übernimmt Verantwortung für sich selbst, für sein eigenes Handeln - vor dem Grunde des Seins. Mit der Selbstverantwortung übernimmt er seinen eigenen Werdeprozeß, indem er, sich entscheidend, handelt. Selbstverantwortung ist für alles erzieherische Geschehen konstitutiv. Ihr entspricht die S e l b s t e r z i e h u n g , die das "Urphänomen" von Erziehung überhaupt ist. (Vgl. B 3, 226)
Betrachten wir die (Selbst-)verantwortung als das Urphänomen des Erziehungsvorgangs, so müssen wir weiter fragen nach dem, w a s denn das verantwortet wird. Ist Selbstverantwortung lediglich die Verantwortung für das eigene Selbst? Und ebenso: W e m antwortet der Mensch? Wir müssen also den inneren Dimensionen des Aktes der Verantwortung noch genauer nachgehen.

2. Die Relation von Anspruch und Antwort

Alle Selbsterziehung geschieht auf indirektem Wege - auf dem Wege über die aktuale Stellungnahme zu medialen Gehalten. Indem ich Stellung zu e t - w a s nehme, mich für oder gegen e t w a s entscheide, kann ich mich in meinem Selbstsein verwirklichen. Die medialen Weltgehalte gehen mich an, heischen von mir eine wertende, a n t w o r t e n d e Stellungnahme. "Die Akte der Stellungnahme und Entscheidung... sind notwendig W e r t u n g s a k t e" (B 3, 225), weil mir das Medium der Weltgehalte "vor dem werthaften Grunde des Seins" (B 3, 225) erscheint, weil ich es in seinem Wert a n s p r u c h erfahre. Der Mensch ist aufgerufen, handelnd in die Wirklichkeit der Weltgehalte einzugreifen, sie sinnvoll zu gestalten. "Ebenso unbedingt, wie ihm an dem Sinn der eigenen Existenz gelegen ist, ist ihm an dem Sinngehalt seiner Welt gelegen: eins ist nur mit dem anderen zu gewinnen oder zu verlieren." (B 3, 231)

Verantwortung ist also die Antwort auf einen Anspruch. Ohne den An-spruch könnte es die Verantwortung gar nicht geben. Anspruch wird vom Menschen vernommen, ergeht "von außen" an ihn. Vom Anspruch her kann dem Menschen erst die Selbstsorge und -verantwortung entstehen. Verantwortung entspringt nicht in mir selbst, sie konstituiert sich v o m a n d e r e n h e r , der mich an-spricht, und a u f d e n a n d e r e n h i n . Wie aber ist An-spruch für den Menschen vernehmbar, wo kein hörbarer Sprecher sich kundtut? Wie wird das Spruchhafte vernommen in einer nicht sprechenden Welt des Dinghaften? Wir müssen uns noch einmal auf die Wirklichkeit der Sprache besinnen. (Der Symbolcharakter der Sprache mag hierbei erneut sichtbar

werden.) - Sprache erschließt die Gehalte der Welt aus der Bezogenheit auf das z w i s c h e n - m e n s c h l i c h e Spannungsfeld. Zur Sprache gehört immer auch eine "Sprachgemeinschaft". Alles Dinghafte in Natur und Geschichte ist - wenigstens seiner Potenz nach - auf die Sphäre des Sprachlichen, des Mitmenschlichen, bezogen. Mit der Sprache ist dem Menschen der "Schlüssel zur Welt" gegeben, die Fähigkeit, alles in das "Eigentum des Geistes umzuschaffen". Der Mensch hebt die Dinge in die Sprache und hat sie zu eigen, ist ihrer mächtig. Da alles menschliche Verstehen ein sprachliches "Zugreifen", ein worthaftes Erkennen ist, kann mit der Beschreibung des sprachlichen Phänomens die Weise des menschlichen Weltverhältnisses selbst begriffen werden. Das Verständnis von Sprache wird dem Verständnis vom In-der-Welt-sein entsprechen müssen. So impliziert die Sprachphilosophie Martin Bubers seine Auffassung vom menschlichen Sein und Werden. Seine Kritik an der Philosophie Heideggers läßt sich vom Sprachphilosophischen her nachzeichnen, so daß von hier aus zwei anthropologische Positionen unterschieden werden können, die für unsere Fragestellung von Bedeutung sind.

Eine Antwort auf unsere Frage, wie der spruchhafte Anspruch in einer nicht sprechenden, dinghaften Welt vernommen werde, geben Heidegger und Buber aus je verschiedener Sichtweise. - In der von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste im Jahre 1959 veranstalteten Vortragsreihe "Die Sprache" sprach Martin Heidegger über das Thema "Der Weg zur Sprache". (B 56a) Ein Jahr später folgte in der Vortragsreihe "Wort und Wirklichkeit" ein Beitrag von Martin Buber unter dem Thema: "Das Wort, das gesprochen wird". (B 23) Diese beiden Vorträge sollen im Folgenden auf unsere Frage hin betrachtet werden.

a) Sprache als Monolog - Martin Heideggers "Weg zur Sprache"

Heidegger stellt ein Wort von Novalis an den Anfang: "Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner." (B 56a, 241). Er fügt verdeutlichend hinzu, daß es in einem Text stehe, den Novalis M o n o l o g überschrieben habe.

Es geht Heidegger in seiner Untersuchung also darum, in das Eigentümliche der Sprache einzudringen. Er will dem Eigentümlichen - wir können auch sagen: dem W e s e n der Sprache - nachsinnen und umschreibt diesen "Weg zur Sprache" mit der "Wegformel": "Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen."

Heidegger geht diesen Weg, indem er mit W.von Humboldt vom Sprechen auszugehen, das Wesen der Sprache erst vorzustellen, dann zu ergründen sucht. (Vgl. B 56a, 256) Während aber Humboldts Weg zur Sprache die Richtung auf den Menschen nehme, durch die Sprache hindurch auf ein anderes führe: "das Ergründen und Darstellen der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts", "zeige" das "aus solcher Hinsicht begriffene Wesen der Sprache nicht auch schon das Sprachwesen". (B 56a, 249) Das Eigene des Sprachwesens liegt nach Heidegger in einer V e r b o r g e n h e i t , der es zu entbergen ist. Der Vergleich mit einem Acker, der Samen und Wachstum "berge" und darum "aufgerissen" werde, damit der "Aufriß" die "Zeichnung" des Wesensgefüges gebe (B 56a, 251 f.), erinnert an die "Unverborgenheit" (ἀλήθεια) der Griechen. Heidegger sieht in diesem Aufriß das Wesen der Sprache abgezeichnet, das er aus der Funktion des Zeigens versteht. "Der Aufriß ist die Zeichnung des Sprach-

wesens, das Gefüge eines Zeigens..." (B 56a, 252) Im Zeigen dessen, was ist, erblickt Heidegger die Eigentümlichkeit von Sprache. Alles Sprechen und Gesprochenwerden gründet im Zeigen, das in unserer Sprache mit dem Wort "sagen" bezeichnet ist, denn "'sagan' heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hörenlassen". (B 56a, 252)[1] In den Weisen des Sagens zeigt sich die Verborgenheit an oder sie entzieht sich, sie sagt sich an oder sie versagt sich. Die "Sage" kann demnach verstanden werden als die "Zeige". "Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige. Deren Zeigen gründet nicht in irgendwelchen Zeichen, sondern alle Zeichen entstammen einem Zeigen, in dessen Bereich und für dessen Absichten sie Zeichen sein können." (B 56a, 254)

Das Zeigen der Sage ist nicht primär menschliches Tun, sondern ein Sichzeigenlassen, das als ein erstes Sagen der Aktivität des Sprechens zu Grunde liegt. Die Wurzeln des Sprechens liegen in der Sage. Darum ist Sprechen immer zugleich und sogar "zuvor" ein Hören. Das Sprechen "gehört" in die Sage, in das Wesen, in die Sage des noch Ungesprochenen hinein. "Wir sprechen nicht nur die Sprache, wir sprechen aus ihr." (B 56a, 254) - "Die Sprache spricht, indem sie sagt, d.h.

---

1) An anderer Stelle verweist Heidegger auf die Wortverwandtschaft von sagen und zeigen. "Zeihen, zichten ist das selbe Wort wie zeigen, das griechische δείκνυμι, das lateinische dicere." (B 56b, 222) Derselbe Hinweis findet sich bei Arnold Gehlen, der außerdem noch auf die Wortverwandtschaft von φαίνω φῶς - φημί hinweist. A.Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn 1955, 5. Auflage, S.270.

zeigt." (B 56a, 254 f.) - "Die S p r a c h e spricht, der Mensch jedoch spricht nur, indem er der Sprache entspricht." (B 56, 110 - Anmerkung) Im Sprechen wird die Sprache in ihr Eigenes "eingeholt" und spricht so als d i e Sprache. "Wenn das Sprechen als Hören auf die Sprache sich die Sage sagen läßt, dann kann dieses Lassen sich nur er-geben, insofern und insonah unser eigenes Wesen in die Sprache eingelassen ist. Wir hören sie nur, weil wir in sie gehören. Allein den ihr Gehörenden gewährt die Sage das Hören auf die Sprache und so das Sprechen. In der Sage währt solches Gewähren. Es läßt uns in das Vermögen des Sprechens gelangen. Das Wesende der Sprache beruht in der also gewährenden Sage." (B 56a, 255)

Das Sprechen legitimiert sich aus der Sprache selbst als der Sage. "Das Eigentümliche der Sprache verbirgt sich demnach im Weg, als welcher die Sage die auf sie Hörenden zur Sprache gelangen läßt. Diese Hörenden können wir nur sein, insofern wir in die Sage gehören. Das Gelangenlassen, der Weg zum Sprechen, kommt bereits aus einem Gehörenlassen in die Sage. Dieses birgt das eigentlich Wesende des Weges zur Sprache." (B 56a, 257)

Aber w i e gewährt die Sprache als Sage das Ihrige? W i e entbirgt sie das Verborgene in das Sprechen? "Die Sage ist Zeigen." (B 56a, 257) Zeigen, sich zeigen, erscheinen, bezeichnen, gewähren oder auch eignen, sich eignen, sich ereignen sind die Weisen, die das Sagen modifizieren. Das Gewährende, das im Zeigen der Sage erfahren wird, nennt Heidegger das eignende Ereignis. Das Eigene, das Letzte, das verborgene Sein "gibt" sich, "gewährt" sich in sein Eigenes: es eignet. Das Sein ereignet in der Sage den Menschen, der sein Menschenwesen aus dem ihm Eigenen in das ihm

eignende Sein einläßt. Indem der Mensch s p r e c h e n d der z e i g e n d e n S a g e entgegnet, ist das Menschenwesen in sein Eigenes entlassen, es "vereignet" sich. "Dies ist: das Lauten des Wortes. Das entgegnende Sagen der Sterblichen ist das Antworten. Jedes gesprochene Wort ist schon Antwort: Gegensage, entgegenkommendes, hörendes Sagen. Die Vereignung der Sterblichen in die Sage entläßt das Menschenwesen in den Brauch, aus dem der Mensch gebraucht ist, die lautlose Sage in das Verlauten der Sprache zu bringen." (B 56a, 260)

Der "Weg zur Sprache" stellt sich somit dar als der Weg vom Eigentümlichen der Sprache in das Sprechen, als der Weg, der aus der Sage einer noch u n g e s p r o c h e n e n V e r b o r g e n h e i t in das g e s p r o c h e n e W o r t der Menschen entbindet.
Der einleitend zitierte "Monolog": "Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner", wird jetzt verständlich. Denn "der monologische Charakter des Sprachwesens hat sein Gefüge in dem Aufriß der Sage...". (B 56a, 265) Sprache als Sage ist monologisch. "Die Sprache a l l e i n ist es, die eigentlich spricht." (B 56a, 265) Erst "die zeigende Sage be-wegt die Sprache zum Sprechen des Menschen... Der Mensch aber vermag nur zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können". (B 56a,266)

Schon Humboldt sah den "Impuls" der sprachlichen Wirkkraft in der "unsichtbaren Ursache" des S e i n s begründet. (A 26, 189 f.) Doch er hat auch darauf hingewiesen, daß die v e r s c h i e d e n e n Sprachen nicht die Wahrheit (Unver-

borgenheit) einfachhin darzustellen vermöchten, sondern daß sie "M i t t e l" seien, die "vorher unerkannte (Wahrheit) zu entdecken". (A 27, 19) Er spricht von einer "Verschiedenheit der Weltansichten selbst". (A 27, 19) Die einzelnen Sprachen erscheinen als Mittel und 'Stile' der "Seinsaneignung". (A 1, 25)

Sprache als Sage einer noch ungesprochenen Verborgenheit versteht die Sprache als Sprache schlechthin, nicht als "Muttersprache" in den mannigfaltigen Formen sprachlicher V e r s c h i e d e n h e i t , in der wir die Sprache jeweils konkret erfahren. Wir hatten gesehen, daß der Mensch sich aus einer jeweiligen Weltansicht s e i n e r bestimmten Sprache der Wahrheit nur "auf einem subjektiven Wege nähere", daß Sprache als eine Funktion von Weltsein und Menschsein erscheint, die sich im Medium einer tätigen Weltaneignung aktualisiert. Sprache hat ihren Ort im Bereich des "Zwischen". Sie konstituiert sich als Relationsmitte zwischen der Subjektivität des Selbst und der Objektivität der Weltgegenstände: als eine "wahre Welt", als eine "Zwischenwelt", die sich in den Laut- und Schriftgestalten physischer Erscheinungen manifestiert, aber in ihrer geistigen Relation die Distanz bildet, die den Raum gibt für das geistige Zwischen.

Ist aber Heideggers Aufriß der Sage auch wirklich das Sprachwesen, das den Weg ins Sprechen entbindet? Die Sage ist nach ihm die Zeige des Verborgenen ins Unverborgene, die Zeige, die den Weg zum Sprechen schon in sich enthält. Darum soll sich der Weg aus dem Wesen der Sprache als Sage finden lassen, wenn dieses vorgestellt wird. Heideggers Sage ist die Zeige des Verborgenen, das Verborgene

selbst: das S e i n . Nur das Sein kann sich zeigend gewähren.

Aus dem Verständnis von Sein erschließt sich die Sprache. Darum müssen wir fragen: Welcher Art ist nun dieses Sein bei Heidegger? - Es ist e i n S e i n , d a s n i c h t s p r i c h t , sondern sich zeigt, sich a n s a g t oder z u - s a g t . Der Mensch "antwortet" der noch ungesprochenen Sage in der "Gegensage". Erst diese ist gesprochenes Wort! Sprechend entgegnet der Mensch der zeigenden (= stummen) Sage.

Wir waren von der Frage ausgegangen, wie der Mensch den spruchhaften Anspruch vernehme, den wir für die Voraussetzung der Verantwortung hielten. Ein solcher A n s p r u c h findet sich bei Heidegger nicht. [1] Die zeigende Sage muß vom Men-

---

1) Heideggers Gedanken über die "ontologische Differenz", die uns im Vorangegangenen geleitet haben, führen uns nicht mehr weiter, wenn wir nach dem Sein selbst fragen, in dem alles Seiende gründet. Heideggers Sein - so hatten wir gesagt - s p r i c h t nicht, es zeigt (sagt) sich nur an. Ein sprechendes Sein nennen wir ein personales Sein, d.h. für unsere Betrachtung: einen personalen Gott. Unsere Interpretation kann auf eine vorgefaßte Glaubensentscheidung nicht ganz verzichten, denn es ist nach Ansicht des Verfassers gar nicht möglich, gänzlich ohne diese Voraussetzung - und wäre sie auch nur ein Minimum an Glaubensüberzeugung - einen philosophischen, d.i. einen auf den Grund gehenden Gedankengang zu entwickeln. - Der Seinsgrund bei Heidegger ist kein sprechendes Wesen. (Bubers Kritik an Heidegger wird dies noch deutlicher zeigen.) Ein stummes Sein, das sich nur zeigt (ansagt), kann für unser Verständnis nicht ein Wesen sein, das den Menschen wahrhaft anspricht. Zeigen (sagen) ist mit sprechen nicht identisch. Das Vernehmen des unbedingten Anspruchs heißt für uns nicht nur per analogiam die Sprache der Menschen auf Gott übertragen, sondern auch umgekehrt, Gottes Sprache als gesprochenes Wort in der Menschensprache

schen ins verlautende Wort ü b e r s e t z t werden, das Verborgene selbst spricht nicht. Das Sein Heideggers ist ein s t u m m e s Sein, nicht ein sprechendes, das wir ein p e r s o n a l e s nennen könnten. Das Sein sagt sich dem Menschen zu, er ist ihm "gehörig", doch ohne den Anspruch des gesprochenen Wortes. Es geht nicht Wort zu Wort. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache "ent-spricht", die sich ihm zeigend ansagt. Es ist nicht eine Sprache, die sich in personaler Verbundenheit konstituiert, sondern eine Sprache, die "nur mit sich allein redet", wie es in dem folgenden Sonett von R i l k e heißt, das die monologische Sprachstruktur mit dem gleichmäßigen Kreislauf des Wassers vergleicht, der stets in sich selbst zurückfließt und nur auf dem kurzen Wege vom "Brunnen-Mund" bis zum "Ohr der Erde" aus der Verborgenheit heraustritt. Die Sprache geht gleichsam durch den Menschen hindurch, der in sie gehört, aus ihrem "unerschöpflich Einen" spricht. Sie ist in sich selbst zurückgewandt, fließt durch die "Maske" Mensch und dann zurück: in "das schlafend hingelegte Ohr der Erde".

O Brunnen-Mund, du gebender, du Mund,
der unerschöpflich Eines, Reines spricht, -
du, vor des Wassers fließendem Gesicht,
marmorne Maske. Und im Hintergrund

der Aquädukte Herkunft. Weither an
Gräbern vorbei, vom Hang des Appenins
tragen sie dir dein Sagen zu, das dann
am schwarzen Altern deines Kinns

vornüberfällt in das Gefäß davor.
Dies ist das schlafend hingelegte Ohr,
das Marmor-Ohr, in das du immer sprichst.

Ein Ohr der Erde. Nur mit sich allein
redet sie also. Schiebt ein Krug sich ein,
so scheint es ihr, daß du sie unterbrichst.

---

vernehmen. Ein Vernehmen des göttlichen Wortes sowie ein Sprechen mit Gott ist eigentlich erst dort möglich, wo der Mensch b e t e t . Zu einem apersonalen Seinsgrund kann der Mensch nicht beten. Ist aber der Akt des Betens nicht d e r Akt des Transzendierens überhaupt?

b) Sprache als Dialog - Martin Buber: "Das Wort, das gesprochen wird"

Martin Buber ist der Autor des "D i a l o g i s c h e n Prinzips". Sprache ist nach ihm nur dialogisch, niemals monologisch zu verstehen. In seinem Vortrag "Das Wort, das gesprochen wird" läßt sich die Kritik an der monologischen Konzeption Heideggers nicht übersehen, obwohl der Name "Heidegger" in ihm nicht genannt wird.

Buber unternimmt nicht den Versuch, in ein vorsprachliches Stadium einer noch ungesprochenen "Sage" einzudringen, von der aus das Wesen der Sprache "aufzureißen" wäre, sondern geht von der Voraussetzung aus, daß die unterscheidbaren Seinsweisen - der geschichtlich gewordene "Bestand" und der "Besitz" - einer Sprache "in ihrer dynamischen Tatsächlichkeit von der Aktualität des Wortes nicht abzulösen" (B 23, 16) sind. Das Phänomen Sprache wird überhaupt nur in der G e s p r o c h e n h e i t - in dem "Wort, das gesprochen wird" - greifbar. Gesprochenes Wort hat grundsätzlich d i a l o g i s c h e n Charakter, es "gründet in der Tatsache, daß es nicht bei seinem Sprecher bleiben will". (B 23, 17) Das Wort konstituiert sich nur aus der Zuwendung zum Dialogpartner. "Es greift nach einem Hörer aus, es ergreift ihn, ja, es macht diesen selber zu einem, wenn auch vielleicht nur lautlosen Sprecher." (B 23, 17 f.)

Der Sprechende ist auch zugleich der Hörende, der Hörende zugleich der Sprechende; Sprechen ist nicht ohne die Intention auf einen anderen Sprecher hin. Darum ist alles Sprechen "von der Grundtatsache des Miteinandersprechens von Menschen aus möglich" (B 23, 19), alles Sprechen ist "G e -

s p r ä c h". Im Gespräch - d.h. im beiderseitigen Willen zur Kommunikation - ereignet sich das spruchhafte Wort, das sich z w i s c h e n den Dialogpartnern begibt, in der Sphäre, die Buber das "Z w i s c h e n" nennt. Der Bereich des Zwischen ist die reale Spannungsmitte, die sich zwischen den Miteinandersprechenden auftut, die als "ein Etwas sui generis uneinbeziehbar draußen" bleibt. (B 23, 18) "Wir sind freilich drauf und dran zu vergessen, daß sich nicht bloß 'an' und 'in' uns, sondern auch ganz real zwischen uns etwas begeben kann. Besinnen wir uns auf die allereinfachste Tatsache unseres Umgangs miteinander. Das Wort, das gesprochen wird, hier wird's geäußert und dort vernommen; aber sein Gesprochensein hat das Zwischen zum Ort." (B 23, 18)

Aus der Einsicht in den dialogischen Charakter der Sprache wendet sich Buber gegen die Sprachauffassung eines "monologischen Urcharakters". Er versucht, diesen "Monologismus" "entsokratisierter Philosophen" (B 23, 20) aus zwei Sichtweisen zu widerlegen: 1. aus der Selbsterfahrung des Denkenden, 2. aus dem Bereich der Phylogenese.

Die erste Sichtweise:
Auch Buber kennt eine noch lautlose Schicht des Sprechens, als welche er das D e n k e n des Menschen betrachtet. Denken, das "wesentlich ein Sprechen des Menschen mit sich selber" (B 23, 19) ist, liegt aber keineswegs in der Ungesprochenheit einer sprachlosen Vorstufe. Die Tatsache des Denkens als eines Sprechens mit sich selbst setzt die Grundtatsache des M i t e i n a n d e r - sprechens als prinzipielle Möglichkeit voraus. Das noch lautlose, "innere" Wort hat sich bereits aus dem Sprachcharakter des D i a l o g i s c h e n konstituiert, es strebt danach, "Sprache, Denk-

sprache, begreifende Sprache zu werden". (B 23, 19) "Aber spricht der Denkende zu sich selbst, als Denkendem? Im Sprechen des inneren Wortes will er es nicht sich zu Gehör bringen, nicht diesem da, der es ja eben schon als der es Aussprechende kennt, sondern den Namenlosen, Unvorstellbaren, von denen er in seinem Begriffenhaben begriffen werden will. Der Denker ist ursprünglich einsamer als der Dichter, aber nicht zielhaft einsamer als er. Wie der Dichter ist er hingewandt, ohne sich hinzuwenden." (B 23, 19 f.) Alles Denken zielt auf ein Verstandenwerden hin, beruht auf der "ontologischen Grundvoraussetzung des Gesprächs" (B 23, 20), ist immer schon Dialog. Weil das Denken (Sprechen) immer a u f d e n a n d e r e n h i n g e r i c h t e t ist, ist es auch v o m a n d e r e n h e r konstituiert. Darum hat das gesprochene Wort niemals den einzelnen Sprecher zum Autor. "Der Autor hat seine schöpfende Kraft von den Dialogpartnern zu Lehen." (B 23, 17) Der einzelne Sprecher kann sich selbst kein echter Partner sein.

Vom anderen her erzeugt sich die zwischenmenschliche Spannung, die eine restlose, e i n d e u t i g e Verständigung, eine Sinnidentität zweier Sprechender ausschließt und darum erst - aus dieser Spannung zwischen den Begriffsgehalten, aus der M e h r d e u t i g k e i t also - für echtes Gespräch fruchtbar wird. Sprachliches, d.h. dialogisches Sich-zueinander-verhalten geschieht nicht in eindeutiger Verlautung des noch Ungesprochenen, aber objektiv Vorhandenen, sondern in subjektiver Hinwendung zum gesprochenen Wort des Dialogpartners: im beiderseitigen Verständigungswillen. "Daraus ergibt sich, daß nicht die Eindeutigkeit des Wortes, sondern seine Mehrdeutigkeit

die lebendige Sprache konstituiert. Die Mehrdeutigkeit erzeugt die Problematik des Redens, und sie erzeugt deren Bewältigung im Verstehen, das keine Angleichung, sondern eine Fruchtbarkeit ist. Die Mehrdeutigkeit des Wortes, die wir seine Aura nennen dürfen, muß in irgendeinem Maße schon bestanden haben, wann immer Menschen in ihrer Vielfältigkeit zueinandertraten, sie äußernd, um ihr nicht zu erliegen. Die Gemeinschaftlichkeit des Logos, als 'Wort' und als 'Sinn', die den Menschen zum Menschen macht, bekundet sich von je in der je und je sich vollziehenden Vergemeinschaftung des gesprochenen Wortes." (B 23, 22) Wo die Wissenschaft "von der Mehrdeutigkeit befreite Wörter" "schaffe", um "sich ein für ihre Zwecke restlos verwendbares Verständigungsmedium zu schaffen", wisse sie, "daß daraus nie Wort, das gesprochen wird, entstehen kann". (B 23, 22 f.)

Die zweite Sichtweise:
P h y l o g e n e t i s c h nach dem Charakter der Sprache fragen, heißt nach ihrem geschichtlichen U r s p r u n g fragen. Denn "jede genetische Untersuchung... bestätigt uns die alte Einsicht: daß das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung eins sind". (B 23, 26)

Der biblische Befund, Gott habe den Menschen die Namen der Tiere frei ihnen zusprechen lassen, löst das Problem des sprachlichen Ursprungs noch nicht. Der Mensch ist zu dieser sprachlichen Benennung nur fähig, weil er bereits das "in der zulänglichen Kommunikation stehende Wesen" (B 23, 23) ist: "dadurch, daß Gott den Menschen a n s p r a c h , hat er ihn ... in die Sprache gestellt. Ein präkommunikatives Stadium der Sprache ist nicht zu ersinnen. Der Mensch hat nicht vor dem Nichtseienden gestanden, ehe er ihm gegenüber lebte, auf es zu

lebte, und das bedeutet: ehe er mit ihm umging. Nie ist Sprache gewesen, ehe A n s p r a c h e war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach. Den frühen Sprecher umgeben nicht Gegenstände, die er mit Namen belegt, noch auch stoßen ihm Begebenheiten zu, die er mit Namen abfängt: im P a r t n e r t u m erst wird ihm Welt und Geschick zur Sprache". (B 23, 23)

Auf den immer schon k o m m u n i k a t i v e n Sprachcharakter verweist Buber ferner mit einem ethnologischen Sachverhalt: daß nämlich in den "sogenannten polysynthetischen oder holophrastischen Sprachen ... die aufbauende Spracheinheit nicht das Wort, sondern das Satzwort ist". (B 23, 24) Buber erinnert in diesem Zusammenhang an den Ausspruch Hamanns, "das erste Wort werde wohl 'weder ein Nomen noch ein Verbum gewesen sein, sondern wenigstens ein ganzer Period'". (B 23, 24)

Nach diesen zwei Sichtweisen können wir mit den Gedanken Bubers unsere Ausgangsfrage wieder aufnehmen: wie das Spruchhafte vernommen werde in einer nicht sprechenden Welt des Dinghaften.

Der Mensch steht nicht einsam den Dingen gegenüber, sondern alle Beziehung zu diesen ist nur von der Sphäre des Mitmenschlichen her möglich, die allerdings ihrerseits schon die Ansprache von Gott her - wenigstens der Möglichkeit nach - voraussetzt. Vom Du her, "im Partnertum" erschließt sich ihm die Welt der Dinge, sie werden ihm w o r t h a f t. "Wir finden als bestimmend nicht den Menschen im Angesicht der Dinge, die er zu verworten unternähme und damit erst zu ihrer vollen Dinghaftigkeit brächte. So grundwichtig dieser Akt auch ist, als bestimmend finden wir doch die Menschen miteinan-

der, die sich über Situationen zu verständigen unternehmen. Nicht die Dinge, sondern die Situationen sind primär." (B 23, 24 f.)

Das Phänomen der Sprache kann nur in der Tatsächlichkeit des Sprechens - und d.h. des Miteinandersprechens - konkret aufgewiesen werden. Hat auch der Anspruch Gottes den konstitutiven Primat, aus dem erst Sprachwerdung sich ermöglicht, so ist der unbedingte Anspruch Gottes doch keineswegs von der Sphäre des Mitmenschlichen zu trennen, im Gegenteil: beide Momente der Sprache gehören zusammen. Nur durch die Sphäre des Mitmenschlichen hindurch kann überhaupt der Anspruch Gottes vernommen werden, nur in Situationen des spezifisch m e n s c h l i c h e n Verhaltens, das vom Willen zur Kommunikation geprägt ist, ist Sprache möglich. Es ist jene Sphäre, darin "auch das indifferenzierteste Ur-Situationswort, eben als Wort, schon jene dem Tier fremde, jähe und entdeckerische F r e i h e i t zum Klingen gebracht haben muß, in der ein Mensch sich dem andern zuwendet, um ihm Kunde von Seiendem oder Geschehendem zuzuführen". (B 23, 26)

Bubers Auffassung von der Sprache liegt ein Bild vom Menschen zugrunde, der nicht anders als aus der Dynamik je und je sich erneuernder Kommunikation verstanden wird. Der Mensch steht - nur aus diesem Phänomenbefund kann Sprache ja überhaupt beschrieben werden - im mitmenschlichen Bezugsfeld und bezieht die Dingwelt als materiale Substanz in dieses Spannungsverhältnis ein, so daß die Dinge nur von einem jeweiligen S p r e c h e r her dem Menschen z u g e s p r o c h e n sind und selbst w o r t h a f t , s p r u c h h a f t für ihn werden. [1] Die gegen-

1) R.Guardini spricht vom "Wortcharakter der Dinge". (Vgl.A 17, 140 - 144)

ständliche Dingwelt gewinnt aus der Relation des Mitmenschlichen die geistige Dimension der sprachlichen Zwischenwelt. Der Sprechende nimmt das Dinghafte ins gestaltende Wort: es wird wort-haft, spruchhaft. Die Dinge vermögen den Menschen wahrhaft a n z u s p r e c h e n , weil sie ihm z u g e s p r o c h e n sind.
A n s p r a c h e ist das Urphänomen von Sprache überhaupt. Der Mensch erfährt den A n s p r u c h auf dem Umwege über die dinghafte Welt, die er mit seinem Dialogpartner teilt. Das dialogische Verhältnis, in dem der Mensch je und je - wenn auch nur der Möglichkeit nach! - steht, ist für den spruchhaften Anspruch konstitutiv. "Im Partnertum erst wird ihm Welt und Geschick zur Sprache." Die Dinge sind aus der "Sage" einer noch "ungesprochenen" Wirklichkeit gar nicht zu erfassen, weil ein "präkommunikatives Stadium der Sprache nicht zu ersinnen" ist. Buber geht es nicht so sehr um die Erforschung des Ursprungs von Sprache, als darum, auf das Urphänomen hinzuweisen, aus dem allein Sprache in rechter Weise beschrieben und verstanden werden kann: nämlich auf den immer schon und immer nur d i a l o g i s c h e n Sprach c h a r a k t e r. Er kennt nicht die sprachlose Vorstufe einer nur sich zeigenden Sage, denn "das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung sind eins". Sprache ist bereits da, wo der Mensch sich zur Welt verhält, auch in der lautlosen Beziehung. Sie entsteht nicht erst im "Verlauten des Wortes", sondern ist dem Willen zur Kommunikation, dem freien Sich-hin-wenden zum mitmenschlichen Sein immer schon immanent. Aber das lautlose Wort verdankt sein Entstehen dem "Wort, das gesprochen wird". Sprache erscheint grundsätzlich als zwischenmenschliches Kommunikationsphänomen.

Im Spruchhaften, wie es dem Menschen aus dem Bereich des zwischenmenschlichen Spannungsverhältnisses entgegenströmt, wird auch der u n b e d i n g t e Anspruch vernommen. Nur in der Faktizität mitmenschlicher Verbundenheit ist der unbedingte Anspruch vernehmbar. Das "dreifache Lebensverhältnis", von dem Buber an anderer Stelle spricht (A 5, 118 f.), das Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Welt der Dinge ist ein fester Zusammenhang, der von der Wirklichkeit des Mitmenschlichen aus erschlossen werden muß. Das Mitmenschliche - wir können auch sagen: das Sprach- oder Spruchhafte - liegt als das gestaltende, aktuierende, vergegenwärtigende Moment ereignishaft in aller Wirklichkeit bereit. Wir dürfen das Mitmenschliche die ratio cognoscendi, Gott hingegen die ratio essendi nennen. Gott kann nicht anders als im Verhältnis zu Mensch und Dingwelt gefunden werden, nicht "irgendwo in einem Bezirk der Welt oder des Geistes", sondern "der Ort, an dem dieser Schatz zu finden ist, ist der Ort, wo man steht". (B 22, 45) "Eben dies, so glauben wir, ist Gottes Gnade, daß er sich vom Menschen gewinnen lassen will, daß er sich ihm gleichsam in die Hände gibt. Gott will zu seiner Welt kommen, aber er will zu ihr d u r c h d e n M e n s c h e n[1] kommen." (B 22, 29) - "Gott wohnt, wo man ihn einläßt." - "Das ist es, worauf es letzten Endes ankommt: Gott einlassen." (B 22, 49)

Gott begibt sich in die Sphäre des Menschlichen, kommt zum Menschen nur durch den anderen Menschen, durch ihn hindurch: p e r s o n a l . Jeder Anspruch Gottes an den Menschen ist personal, d.h. spruchhaft im Du gegenwärtig, nicht im unpersönlichen Es einer ungesprochenen Verborgenheit. Gott

1) Von mir gesperrt.

begibt sich in die Sprache der Menschen. [1]

3. Bubers Kritik an der Anthropologie Heideggers

Nach dieser Besinnung auf die sprachphilosophische Auseinandersetzung um den monologischen oder dialogischen Sprachcharakter wird die Kritik an der Philosophie Heideggers verständlicher, die Buber expressis verbis in der früheren Schrift "Das Problem des Menschen" ausgesprochen hat. (A 5, 92-127) - Bubers Kritik wendet sich gegen das "monologische Dasein" Heideggers, das die "Stummheit des Seins" (A 5, 103) nicht überwinde. Es geht nicht nur um die Frage, wie der Mensch in dieser Welt sich vorfindet, sondern zugleich darum, wie er sich zum "eigentlichen" Selbststein verwirklicht. Möglich ist diese Selbstverwirklichung nur in den Akten des Transzendierens, in denen der Mensch das Unbedingte (Göttliche) "einläßt". Aber nur "durch seinen dialogischen Charakter" rührt der Mensch an das Absolute. (A 5, 102) Weil der Mensch Heideggers zum anderen Selbst nicht wahrhaft s p r i c h t , kann er auch den Grund des Seins nicht spruchhaft erfahren, er kann nicht "du" sagen. (A 5, 103) "Heideggers 'Dasein' ist ein monologisches Dasein." (A 5, 102) Auch wenn sich der Monolog "eine Weile kunstreich als Dialog verkleidet", so daß der Mensch "wirklich ein 'Rufen' und ein 'Hören' zu erfahren" meint, wird doch in der "Stunde der nackten, letzten Einsamkeit" "die Stummheit des Seins unüberwindlich". (A 5, 102 f.) Transzendierende Akte können dem Menschen gar nicht gelingen, wenn er

---

1) In dieser Hinsicht kommt Buber dem christlichen Glauben an das "verbum incarnatum" entgegen.

sich nicht dialogisch verhält. "Der Mensch des 'eigentlichen' Daseins im Sinne Heideggers, der Mensch des 'Selbstseins', der nach Heidegger das Ziel der Existenz ist, ist nicht der Mensch, der nicht mehr wirklich mit dem Menschen leben kann, der Mensch, der ein wirkliches Leben nur noch im Umgang mit sich selbst kennt." (A 5, 103) Das Ziel des Heideggerschen Menschen erfüllt sich nicht in der Hinwendung zum anderen Selbst, sondern gerade in der Selbstverschließung, im Bei-sich-bleiben. Das erfüllte Dasein findet er darin, daß er das eigene Selbst zum Sein bringt. "In diese Lage hinein erklingt der Ruf des Gewissens. Wer ruft hier? Das Dasein selbst ruft. 'Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.' Das Dasein, das durch die Schuld des Daseins nicht zum Sein des Selbst gelangt ist, ruft sich selber auf, sich auf das Selbst zu besinnen, sich zum Selbst freizumachen, aus der 'Uneigentlichkeit' zur 'Eigentlichkeit' des Daseins zu kommen." (A 5, 98) Es geht also um das Dasein in seinem Verhältnis zum e i g e n e n Sein. Das Dasein spricht mit sich selbst, es hat keinen Dialogpartner, kein sprechendes Du, das sich aus dem je und je gegenwärtigen Sein ihm zuspricht. Das eigene Dasein ruft den Menschen auf, nicht das Sein des duhaft Gegenwärtigen. Und nicht diesen, sondern sich selbst gibt der Heideggersche Mensch die Antwort.

Aber Heidegger nennt doch die Grundstruktur des menschlichen Wesens das I n - d e r - W e l t - s e i n . Der Mensch ist in einer Welt, in der er von M e n s c h e n umgeben ist, die m i t ihm sind. Im "M i t s e i n" mit dem anderen Menschen wird ihm dieser zum Gegenstand der "Fürsorge". Wie kann Buber trotzdem von einem "monologischen Dasein" Heideggers sprechen?

Buber wendet ein, daß auch "Fürsorge" im Sinne Heideggers den Menschen nicht in den Dialog bringe. Die höchste Stufe, die der Heideggersche Mensch erreiche, sei das "eigentliche Selbstsein", die "Entschlossenheit zu sich selbst". Erst in der Entschlossenheit sei dieser Mensch reif und fähig, Fürsorge zu übernehmen. "Aber dieses reife entschlossene Dasein mit der Welt kennt die w e s e n t l i c h e Beziehung nicht." (A 5, 108) "Der Mensch, der Gegenstand meiner bloßen Fürsorge ist, ist kein Du, sondern ein Er oder eine Sie." (A 5, 115) - "Ein Verhältnis der bloßen Fürsorge kann nicht wesentlich sein." (A 5, 120) [1]
Aus der wesentlichen Beziehung zum Sein der Welt und des Menschen wird der Mensch er selbst.
Bei Heidegger trägt der einzelne Mensch "das Wesen des Menschen in sich und bringt es zum Dasein, indem er zu einem 'entschlossenen' Selbst wird. Das Selbst Heideggers ist ein g e s c h l o s s e n e s S y s t e m". (A 5, 108) - "Der Mensch Heideggers wird ein Selbst nicht f ü r etwas, denn er kann seine Schranken nicht durchbrechen: seine Teilnahme am Absoluten, sofern es für ihn eine solche gibt, besteht in seinen Schranken und in nichts anderem." (A 5, 109)

Heideggers Dasein intendiert seine eigene Selbstwerdung d i r e k t . Buber weist darauf hin, daß Angst und Sorge des Menschen bei Kierkegaard "wesenhaft als Sorge um die Beziehung zu Gott und Angst vor dem Verfehlen dieser Beziehung" wurden - Angst und Sorge sind also darauf gerichtet, daß der Mensch sich in rechter Weise Gott zuwende und d a r i n , im Weggehen von sich selbst, das Menschsein verwirkliche -, "sie werden bei

---

1) Vgl. Beziehung und Erfahrung, S.149 ff.

Heidegger wesenhaft als die Sorge um das Werden des Selbstseins und die Angst vor dem Verfehlen dieses Selbstseins". (A 5, 110) Es findet sich bei Heidegger nicht die p e r s o n a l e Verbundenheit des Selbst mit dem Absoluten, weil es für ihn die s p r u c h h a f t e Verbundenheit mit dem Menschen nicht gibt. Das Selbst verhält sich nur zu sich selbst, spricht zu sich selbst. Der unbedingte Anspruch wird nicht vernommen, weil das Selbst "e i n s a m" ist. Der Durchbruch zum Grunde des Seins wird nicht spruchhaft erfahren, das Sein ist eine apersonale Wesenheit, zu der es keine personale V e r b i n d u n g von forderndem Anspruch und verpflichtender Antwort gibt.

Die Möglichkeit zur Unbedingtheit, die wir im ersten Teil unserer Darstellungen aus der "Grundstruktur" menschlichen "In-der-Welt-seins" aufgewiesen haben, soll mit der Einsicht in das monologische Sprachverständnis Heideggers nicht bestritten werden. Es wurde ja schon darauf hingewiesen, daß aus der Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins nur die f o r m a l e n V o r a u s s e t z u n g e n für die Möglichkeit zur unbedingten Bezogenheit des Menschen zu gewinnen seien, daß Heidegger die Gottesfrage gar nicht stelle.

Buber hat einen inhaltlich gefüllten Gottesbegriff, deshalb muß er die formalen Voraussetzungen ergänzen. Diese Aussage läßt sich noch modifizieren: Buber hat einen inhaltlich gefüllten Gottesbegriff, weil er auf ihn das dialogische Prinzip anwendet. Heideggers "Grundstruktur" des "In-der-Welt-seins" findet sich bei Buber zur dialogischen Aktualität erweitert. Aus dem dialogischen Prinzip wird das menschliche Sein als das personale,

sprechende Sein verstanden, das sich spruchhaft der Welt zuwendet. Dialogisch ist jede menschliche Du-Beziehung zu nennen. Auch die unbedingte oder "wesentliche" Beziehung hat dialogischen Charakter, denn in dieser ist der Mensch aufgerufen. Das Dialogische findet Buber in der Philosophie Heideggers nicht verwirklicht, darum kann auch die Erfahrung des Seins nicht eine spruchhafte Beziehung sein. "Und das Geheimnis des Seins, das in allem Seienden durchscheint und uns erscheint, hat Heidegger, der von dem großen Dichter dieses Geheimnisses, Hölderlin, beeinflußt worden ist, zweifellos tief erfahren, aber nicht als eins, das vor uns tritt und uns h e r a u s f o r d e r t [1], das Letzte, so schwer Erkämpfte, eben das Ruhen im eigenen Selbst, herzugeben, die Schranken des Selbst zu durchbrechen und uns hinauszubegeben zur Begegnung mit der wesenhaften Anderheit." (A 5, 123)

4. Das dialogische Verhältnis von Mensch und Welt als Konstituens des Erzieherischen

Die sprachphilosophische Darstellung hat gezeigt, wie die Verantwortung im Menschen aufbricht. Der Mensch gibt seine Antwort auf den unbedingten Anspruch, der durch die Sphäre des Zwischenmenschlichen an ihn ergeht. Im Spannungsfeld zwischenmenschlicher Beziehungen verwirklicht sich das beiderseitige Zueinander von Anspruch und Antwort: die B e g e g n u n g . Im Moment der Begegnung gewinnt die Verantwortung eine erzieherische Dimension, sie wird Verantwortung für ein Handeln an und in der Welt mitmenschlicher Verbundenheit.

---

1) Von mir gesperrt.

Die Gemeinschaftsbezogenheit macht die Weltgehalte, die uns umgeben, zu "erzieherisch wirksamen Mächten". "Nur soweit die erlebten Weltgehalte in solches Gemeinschaftsleben im eigentlichen, geistigen Verstande eingebettet und Sprachrohr Organ, Ausdruck einer hinter ihnen stehenden personalen Menschenwelt sind, die in ihnen und durch sie hindurch sich geltend macht, kommt ihnen ihre erzieherische Potenz zu. Ohne diese Rückbeziehung haben sie überhaupt noch keine geistige Bedeutsamkeit und wären ohne Wirkkraft im erzieherischen Sinne."(B 3, 236 f.) Die Erziehungswirkung geht niemals "unmittelbar von den einzelnen Weltinhalten selbst aus", sie allein können den Menschen nicht zu geistiger Stellungnahme veranlassen. (B 3, 237) Ein Kulturgut setzt immer schon eine menschliche Gemeinschaftswelt voraus, "aus der, in der und für die es Kulturgut ist; und auch die Welt der Natur bliebe uns immer stumm und würde nie in geistig-erzieherischer Weise beseelt sein, wenn sie nicht zuletzt durchklungen würde von der Gewalt d e r Sprache, die uns vom mitmenschlichen Du entgegentönt und in unserer eigenen Seele die menschliche A n t w o r t wach r u f t ". [1] (B 3, 237)

"Haben so alle erzieherisch bedeutsamen Weltgehalte ihre geistige Zeugungskraft gleichsam nur zu Lehen und liegt die ursprüngliche Quelle aller erzieherischen Wirksamkeit zuletzt immer in der personalen zwischenmenschlichen Verbundenheit, so gilt freilich auch umgekehrt, daß alle Gemeinschaftsbindung immer an die Welt als Zwischeninstanz, als vermittelndes und verbindendes Glied, verwiesen bleibt. Person kann auf Person immer nur auf dem Umwege über jene sachlichen Gehalte

---

1) Von mir gesperrt.

objektivierten Sinnes wirken, die als ihre 'geistige Welt', als 'objektiver Geist' zwischen ihnen stehen." (B 3, 238)

Die "geistig-personale Struktur des Erziehungsgeschehens" erschließt sich so als eine "i n t e r - personale". (B 3, 238) "Erzieherisches Wirken geht überall v o n P e r s o n z u P e r s o n "ist immer nur möglich und wirklich in z w i - s c h e n m e n s c h l i c h e r V e r b u n - d e n h e i t". Objekt und Subjekt aller Erziehung sind letztlich nur als personales Sein zu verstehen. (B 3, 238) Gemeinschaft ist d i e "begründende Erziehungsmacht". (B 3, 234)

Die Einsicht in die Gemeinschaftsbezogenheit alles erzieherischen Geschehens macht klar, daß jede Verantwortung erzieherische Potenz hat, daß sie immer Selbst- und Mitverantwortung, d.i. Verantwortung für uns selbst und für den andern, z u - g l e i c h sein muß. Der Dienst am mitmenschlichen Sein ist von der Selbstverantwortung nicht zu trennen und erweist sich für die Selbstwerdung als unerläßliche Voraussetzung: als condicio sine qua non. Mitverantwortung bricht zugleich mit der Selbstverantwortung auf, ist die e i n e Antwort auf die Forderung eines unbedingten Anspruchs.

Zwar konstituiert sich das Erziehungsgeschehen als solches allein von dem geistigen W e r d e - p r o z e ß her, der sich im geistigen Selbst des zu erziehenden Menschen ereignet. Auf diesen Werdeprozeß, der sich jedem direkten Zugriff entzieht, kommt es letztlich an. Doch das Werden geschieht niemals isoliert von der personalen Weltwirklichkeit. A u s deren Bereichen erheben die Weltgehalte ihren Anspruch und i n ihnen und z u ihnen vollzieht sich die verantwortende Tätig-

keit des Selbst, die jenen Werdeprozeß trägt und bestimmt. In der interpersonalen Spannungsmitte wird das Verhältnis von Menschsein und Weltsein als ein wesenhaft erzieherisches Verhältnis gestiftet.

5. Das Telosmoment des geistigen Werdens als pädagogisches Sinnziel

Wir haben die Selbsterziehung als das "Urphänomen des Pädagogischen" und als deren Konstituens die Verantwortung betrachtet. Am Phänomen der Verantwortung wurde aufgewiesen, wie der spruchhafte Anspruch an den Menschen ergeht, wie alle Weltgehalte von der menschlichen Sprachgemeinschaft beliehen und der Möglichkeit nach grundsätzlich in die Sprache gehoben sind. Wir haben gesehen, wie durch den "Wortcharakter" der nicht sprechenden Dingwelt diese in die personale Sphäre einbezogen, eine personale Beziehung zu ihr möglich wird. (Vgl.S.84 ff.)

Bevor nach der Wirkweise des Symbolischen in seiner erzieherischen Potenz gefragt wird, soll eine allgemeine Betrachtung der erzieherischen Kräfte und Mächte unsere Fragestellung vorbereiten. Wiederum kann uns hier das Phänomen Verantwortung weiterführen.

Es wurde bereits gezeigt, wie mit dem Phänomen Verantwortung das "Urphänomen" von Erziehung überhaupt, die Selbsterziehung, in unser Blickfeld tritt. Selbsterziehung geschieht mit der Übernahme des erziehenden Anspruchs, der Anspruch wird ver-antwortet. In Verantwortung handelt der

Mensch, ist er tätig. Dadurch - in seinem Tun also - aktuiert er sich in seinem Selbstsein, wird er Person. Denn Person w i r d , indem sie h a n d e l t . Guardini beschreibt die Person aus ihrem Werdecharakter, der sich im Handeln realisiert. "Person selbst ist nichts Seiendes, Gesichertes, sondern ein Aufgegebenes, Gefordertes. Sie ist nicht, sondern muß getan werden. Ob sie ist, hängt davon ab, ob sie getan wird." (B 53, 485)

W i r d aber Person schon aus jeglicher Art des Tuns? Ist es etwa gleichgültig, w a s der Mensch tut? Nein, Verantwortung meint gerade dies nicht. Verantwortlich handeln heißt w e r t e n d Stellung nehmen und sich entscheiden. (Vgl.S. 69) Der Anspruch, den der Mensch verantwortet, hat den Aufforderungscharakter zu b e s t i m m t e m Tun, nicht zu Tätigkeit schlechthin. Verantwortung entspringt dem Menschen aus der Tiefe des Selbst, das Josef Goldbrunner mit dem Gewissen identifiziert. (A 16, 104) Ein Tun ohne Verantwortung kann nicht die Person aktuieren, weil es sich nicht aus personaler Initiative konstituiert. Wir müssen das obige Zitat von Guardini weiterführen: "Dieses Tun kann auch verfehlt werden. Die Person ist nicht nur etwas Dynamisches, sondern sogar etwas Axiologisches. Sie wird nicht schon im Akt überhaupt, sondern im recht getanen Akt." Im weiteren spricht Guardini von einem E t h o s "restlos verantwortlicher Selbstentscheidung", von einem "Ethos des reinen, die eigene Existenz begründenden und tragenden Aktes". (B 53, 485)

Das a x i o l o g i s c h e Moment ist für verantwortliches Tun konstitutiv, da doch der Wertgehalt die aktive Stellungnahme, die 'Selbst'-

entscheidung, legitimiert. Die "kosmische Funktion" (Petersen) erzieherischer Kräfte und Mächte realisiert sich erst mit der wertenden Stellungnahme des Menschen, der im Erziehungsprozeß steht. In der Verantwortung werden sie aus ihrer bloßen Wirkmöglichkeit in die Wirkmächtigkeit aktualisiert. Der spruchhafte Anspruch der kosmischen Erziehungsfunktionen, der vom Medium jedweder Weltgehalte ausgeht, i s t gar nicht, wo er nicht vernommen, d.h. verantwortet wird. Erst in der B e z i e h u n g von menschlicher Existenz einerseits, den Gegenstandsbereichen des Dinghaften, Mitmenschlichen und Göttlichen andererseits erschließt sich die W a h r h e i t , und das geschieht in der Beziehung von Anspruch und Antwort: in der V e r a n t w o r t u n g.

Die Übernahme des erziehenden Anspruchs, wie sie im Akt der Selbsterziehung vollzogen wird, ist noch nicht die Verantwortung, die wir eine p ä d a g o g i s c h e Verantwortung nennen. Was aber geschieht in der pädagogischen Verantwortung, wodurch unterscheidet sich diese von der Verantwortung, die wir bereits beschrieben haben?

Nach allem Gesagten erscheint der erzieherische Bezug eingeordnet in ein interpersonales Spannungsfeld, das kraft des Wortcharakters einer uns spruchhaft zugesprochenen Wirklichkeit als Relationsmedium zwischen Selbst und Welt vermittelt. Aller Anspruch wird aus personalem Zuspruch erfahren, ist grundsätzlich worthaft und begegnet uns in einer sinnlich-geistigen "Zwischenwelt" sprachlicher Gestaltung, die durch alle Bereiche der Wirklichkeit hindurchgreift und den geistigen Zwischenraum jener Grundspannung von Subjektivem und Objektivem im sinnlichen Material

der Sprache, im Physischen ihrer Erscheinung - etwa in Laut und Schrift - manifest macht.

In diesem Zwischenbereich von Relationen steht der Pädagoge als p e r s o n a l e s Relationsmedium. Er greift bewußt in das Spannungsverhältnis von Mensch und Welt ein, um anderem Menschsein im Werdeprozeß zu dienen. Der Pädagoge als Pädagoge übernimmt Verantwortung für das geistige Werden eines a n d e r e n Menschen, indem er für dieses günstige B e d i n g u n g e n schafft. Die Arbeit des Pädagogen besteht darin, den werdenden Menschen mit der Weltwirklichkeit zu konfrontieren, ihn vor die richtigen A u f g a b e n zu stellen, die zu sinnvoller Stellungnahme herausfordern. Dabei geht es ihm nicht um die jeweils anstehende sachliche Aufgabe: um die "Herstellung oder Erhaltung einer Wirklichkeit", "sondern hier geht es um Wirklichkeitswerdung selbst im Sein und Bewußtsein eines Menschen, in der Weise aber, daß er in dieser Wirklichkeitswerdung sich selbst in seinem Menschwerden und in seiner Menschwerdung erfährt und erlebt". (B 7, 229)

Julius Drechsler unterscheidet zwischen einer "ä u ß e r e n" und einer "i n n e r e n" Verantwortung. "Der Nachdruck der äußeren Verantwortung liegt auf der Schaffung des äußeren Raumes, innerhalb dessen ein Mensch sich entfalten und entwickeln kann...". (B 7, 237) Es handelt sich also nur um B e d i n g u n g e n . "Der Schwerpunkt aller pädagogischen Verantwortung aber liegt auf der inneren Verantwortung. Sie ist die Verantwortung für ein Werden...". (B 7, 238) Die äußere Verantwortung legitimiert sich aus der inneren Verantwortung, gibt dieser den Wirk- und

Lebensraum. Innere Verantwortung richtet sich auf den Menschen in seiner unfaßbaren Tiefe, aus der heraus er in Freiheit über sich entscheidet und stellungnehmend zur Wirklichkeit sein Menschsein verwirklicht. Der "äußere" Wirklichkeitsraum bildet das Medium, in dem der Pädagoge die Bedingungen für den Werdeprozeß bereitstellen muß, wenn er Zugang zu dem souveränen Bezirk nicht mehr greifbarer Selbst-Entscheidung finden will. "In diesem Spannungsraum und Zwischenraum menschlicher Entscheidung und Entscheidungsfreiheit stehen wir... zugleich auch im pädagogischen Zwischenfeld und Spannungsfeld, und hier tut sich auch der eigentümliche Raum der pädagogischen Verantwortung in ihrer Sonderaufgabe auf, durch das Medium der Aufgabenstellung und im Medium eines zu weckenden Menschen überhaupt dahin zu führen, sich selbst und sein Leben in einer bleibenden tragenden Aufgabe zu suchen." (B 7, 232 f.)

Im Spannungsfeld der vermittelnden Aufgaben hat das erzieherische Bemühen des Pädagogen seinen Wirkraum. Der Pädagoge stellt sich in den Dienst der kosmischen Erziehungsfunktionen. Seine pädagogische Intention richtet sich darauf, sie in ihrem Aufforderungscharakter an den Menschen freizulegen, auf daß der Mensch seine Aufgabe in der Welt und an der Welt als einen ernsten Anruf, der durch die medialen Gehalte der Welt an ihn ergeht, vernehme und übernehme. Die fremderzieherische Intention des Pädagogen zielt auf die selbständige Entscheidung des zu Erziehenden, leistet hierzu ihre Hilfe. Aber das Erwachen dieser verantwortlichen Selbständigkeit im Zu-Erziehenden kann der helfende Pädagoge nur vorbereiten. Er steht im Vorfeld der Innerlichkeit

fremden Menschseins, das sich in Freiheit zur Welt verhält, und muß mit seinen Bemühungen stets draußen bleiben. Was dem Pädagogen obliegt, reicht nicht hinaus über das Spannungsmedium z w i - s c h e n den Personen. Seine Methoden, Pläne, Absichten können immer nur der Versuch sein, sich den unbestimmbaren Möglichkeiten einer nicht greifbaren Tiefe freier Initiative verstehend anzunähern.

Pädagogische Verantwortung kann als der Wendepunkt bezeichnet werden, in dem die kosmische Erziehungsfunktion in die pädagogische Intention umschlägt. Die kosmische Funktion wird in die personale Relation des Verantwortung tragenden Erziehers eingelassen, wird durch ihn hindurch sichtbar gemacht für den, der erzogen werden soll. Kosmisches Wirken geht im Erzieher sprunghaft über in den personalen Akt, Funktion schlägt um in Intention. Das Pädagogische hat wie das Erzieherische in der Verantwortung seinen Ursprung.[1)]

Die Genese der Verantwortung wird jedoch am Phänomen der Selbsterziehung, dem "Urphänomen des Pädagogischen", am deutlichsten aufweisbar, wie auch umgekehrt das Phänomen der Selbsterziehung mit dem der Verantwortung gegeben ist. Erziehungs-

---

1) In der pädagogischen Verantwortung kulminiert alles pädagogische Handeln und Denken. Wilhelm Flitner nennt sie den "Mittelpunkt" der pädagogischen Aufgabe und Methode (B 8, 26), den Punkt also, an dem die Aufschlüsselung der gesamten Erziehungswirklichkeit zu beginnen hat: die Gegenstandsbestimmung dieser Wirklichkeit, das Suchen und Setzen der pädagogischen Wege wie die Sinnvergewisserung und -verwirklichung. (B 7, 225)

theoretische Bestimmungsversuche der Kategorien des "Funktionalen" und "Intentionalen" sind auf das Phänomen der Selbsterziehung verwiesen. Darum wollen wir uns noch einmal auf das Phänomen der Selbsterziehung besinnen. Diesen Weg geht auch Fritz Bohnsack, der "Das Problem der pädagogischen Absicht bei Martin Buber" (B 45) untersucht. Obwohl nach Bohnsack die "vorgefaßte Kategorie 'intentional-funktional' auf Buber nicht paßt" (B 45, 55.Anm.), ist die Fragestellung nach der Absicht doch "stets auf den größeren Zusammenhang menschlicher Intentionalität überhaupt bezogen". (B 45, 50) Bohnsack faßt seine Untersuchung unter den Leitgedanken der "nur einen Zielrichtung" (B 45, 50) des Lebens überhaupt. Mit dem Lebensziel ist auch das Erziehungsziel gegeben, das Buber das "Ebenbild Gottes" oder den "großen Charakter" nennt. P ä d a g o g i s c h wird nicht nur nach dem Ziel gefragt, sondern auch nach dem W e g und der W e g f ü h r u n g zu diesem Ziel, dessen Geheimnis von Bohnsack in der "alles einfassenden Radikalität der Entscheidung" (B 45, 50) gesehen wird. "Entscheidung meint Einsammeln und Einswerden der Seele in der Konzentration auf das jeweilige alltägliche Gegenüber." (B 45, 50)

Was bedeuten diese Begriffe "Entscheidung", "Einswerden" oder auch "Einung" anders als die Beziehung von Anspruch und Antwort? Es handelt sich darum, wie der Mensch den spruchhaften Du-Anspruch annimmt und "einläßt". "So ist 'Einung' (Jichud) ihrem Wesen nach 'Intention' (Kawwana) ...". (B 45, 50)

Die Intention, die hier gemeint ist, darf nicht schon eine pädagogische genannt werden, aber

doch eine erzieherische, eine Intention also, mit welcher der Prozeß der Selbsterziehung erst anhebt. Solange die erzieherisch bedeutsamen Welteinflüsse, die kosmischen Funktionen also, nicht in den personalen Akt der Intention "eingelassen" sind, verbleiben sie in einer vorerzieherischen Möglichkeit ohne eigentliche Wirkkraft. Im Akt der verantwortenden Entscheidung wird der potentielle Anspruch der erzieherischen Kräfte und Mächte erst g e g e n w ä r t i g , eine latente Wirkmöglichkeit wird spruchhaft erfahren und im existentiellen Zugriff verantwortet. I m V o l l z u g e d i e s e r R e l a t i o n v e r w i r k l i c h t s i c h d a s S e l b s t . Es wurde schon darauf hingewiesen, wie sich der Prozeß der Selbstwerdung, dem ja immer ein Moment der Selbsterziehung immanent ist, d i r e k t e m Eingriff entzieht. (Vgl. S.69 ff) Selbsterziehung vollzieht sich im verantwortlichen Tun; im Vollzug aktualen Sichverhaltens auf den Du-Anspruch hin vollzieht das Selbst auch seine eigene Verwirklichung, o h n e deshalb diesen W e r d e p r o z e ß auch als solchen b e w u ß t i n t e n d i e r e n zu müssen. Vielmehr ist die das Handeln leitende Intention hier in der Regel nicht auf das Selbstwerden d i r e k t gerichtet, sondern auf eine sachliche Aufgabe. Im Tun dieser Aufgabe wird die Verantwortung für das eigene Werden mit übernommen und vollzogen. Das Selbst wird so auf i n d i r e k t e m Wege verwirklicht. Das "P ä d a g o g i s c h e" solcher Verantwortung aber - "pädagogisch hier im Sinne der Selbsterziehung, die allem Selbstwerden immanent ist - liegt gerade darin, daß sie nicht eine "Verantwortung rein sachlicher Natur" ist, "die es mit einem fest umreißbaren Wirklichkeitsbereich und

einem eindeutig bestimmbaren Gegenstand zu tun hat", "daß sie in ihrer letzten, auch begrifflichen Bestimmbarkeit sich uns immer wieder entzieht...", weil es in ihr nicht p r i m ä r um eine S a c h e geht, die nach immanenten Gesetzmäßigkeiten erfüllt und abgeschlossen werden kann, "sondern um das Menschsein selbst", um den Menschen in seinem Verhältnis zur Welt. (B 7, 238) Nicht auf die Welt qua Welt kommt es an, sondern auf den Menschen, der sich ihr zuwendet und d a r i n , nämlich im Weggehen von sich selbst, in der Weltzuwendung, sein Menschsein verwirklicht. [1)]

In diesem Sinne also ist das Phänomen der Selbsterziehung dem der Fremderziehung immer immanent. Begreift man den Erziehungsvorgang als eine Einheit von endogenem Werdeprozeß und exogenem Wirkgeschehen, dann ist Selbsterziehung als inneres Werden das endogene Telos des exogenen Wirkgeschehens. Der Erziehungsvorgang als ein Wirkzusammenhang von Mensch und Welt hat sein inneres Sinnziel grundsätzlich im Akt der Selbsterziehung aus Anspruch und Antwort, der in der Fremderziehung bestenfalls provoziert werden, den aber kein Mensch dem anderen abnehmen kann. Die verantwortende Stellungnahme und Entscheidung, die den Akt der Selbsterziehung und damit das Erziehungsgeschehen im ganzen konstituiert, kann jeder nur selber vollziehen. Fremderziehung vermag hierzu nur die Hilfestellung zu leisten. Ob die Beziehung von Selbstsein und Weltsein gelingt, hängt letztlich von der subjektiven Bereitschaft des von der Erziehung Betroffenen zu ihrer Verwirklichung ab.

---

1) Vgl. Mt. 16, 25: Wer sein Leben hingibt, wird es gewinnen.

Aus solcher Einsicht stellt sich uns die Frage, was denn der Pädagoge überhaupt tun kann, um den Erziehungsprozeß anzuregen. Sie soll beantwortet werden aus einer kurzen Besinnung darauf, wo der Erzieher innerhalb des erzieherischen Geschehens steht und welche Aufgabe ihm in seiner Position zufällt.

Wir hatten gesehen, daß der Prozeß der Selbstwerdung - und damit der der Selbsterziehung - in jedem Fall auf das Medium der Weltgehalte angewiesen bleibt. Aus diesem Grunde kann alles pädagogische Bemühen nur auf indirektem Wege der Selbstwerdung dienen. Die legitime Methode pädagogischer Hilfeleistung ist daher die "indirekte Methode" (Kierkegaard). Weil es "keinen direkten Zugang in das souveräne Reich des Menschen gibt", kommt es allein darauf an, "den Menschen so in die Entscheidung zu führen und darin allein zu lassen, daß er ganz auf sich gestellt, ohne Zwischenbestimmung zur Wahrheit kommt". (B 71, 57; vgl. B 73, 22) Wahrheit direkt mitteilen hieße, sie aus zweiter Hand vermitteln wollen. (B 73, 52) Sie ist nicht abgeschlossen und als fertiges Produkt vorgegeben. Wahrheit i s t nicht für sich, sondern w i r d erst in der Relation von Weltwirklichkeit und menschlicher Existenz. Sie ist nach Guardini "überhaupt nicht eine Sache der Gegenstandserfassung, sondern der Selbstexistenz". "Wahrheit erkennt man nicht, sondern man 'ist' sie: existentielles Denken". (B 53, 493) Pädagogische Hilfe führt "nicht in das Wahre h i n e i n , sondern lediglich an das Wahre h e r a n ". (B 73, 53) Die "indirekte Methode" pädagogischer Hilfeleistung besteht also darin, "den anderen in seiner naturhaften Sicherheit aufzustören, ihn zu veranlassen, daß er auf

Wahrheit aufmerke, sich besinne, inne werde, was Wahrheit heißt, und sie, d.h. sich selbst finde". (B 53, 494) - "Nur jeder in und bei sich selbst vermag Wahrheit zu realisieren, und zwar allein, indem er sich existierend verhält." (B 73, 22) Der Pädagoge kann keinen Menschen erziehen. Er regt nur zur Selbsterziehung an, hilft die Wahrheit finden, macht auf sie "aufmerksam". (Vgl. B 73)

II. Das Symbolische im Erziehungsgeschehen

Wir hatten die Frage nach der erzieherischen Wirkweise des S y m b o l i s c h e n noch zurückgestellt, um mit einer a l l g e m e i n e n Betrachtung des Erziehungsgeschehens in die Problematik einzuleiten. Dabei wurde deutlich, wie die Selbstverwirklichung des Menschen im Erziehungsgeschehen sich in seiner innersten Tiefe ereignet und darum jedem direkten Zugriff unerreichbar ist; daß pädagogische Bemühungen ihren Wirkraum im Vorfeld dieser letzten Innerlichkeit haben, nur g ü n s t i g e B e d i n g u n g e n bereitzustellen vermögen, die eine fruchtbare Beziehung von Anspruch und Antwort ermöglichen, wobei das Gelingen dieser Beziehung wesentlich von der selbständigen Entscheidung des Einzelnen abhängt, denn Erziehung ist im Letzten immer Selbsterziehung. - Wir hatten ferner gesehen, wie sich der Erziehungsprozeß immer aus dem d i a l o g i s c h e n V e r h ä l t n i s von Mensch und Welt konstituiert, wie der Mensch grundsätzlich personal, spruchhaft, d.i. vom Du her den erziehenden Anspruch vernimmt, wie der spruchhafte Anspruch auch vernommen wird aus einer dinghaften, nicht sprechenden Welt.

Wo nun der Erzieher bemüht ist, günstige Bedingungen für den Werdeprozeß des Menschen bereitzustellen, muß er dies im Hinblick auf den dialogischen Charakter des Erziehungsgeschehens tun, muß er immer auch nach ihm seine Erziehungsabsichten und -pläne richten, auch wenn es sich nur darum handelt, irgendwelche Erziehungs"mittel" zu ersinnen, die dem Kind als Spiel- oder Beschäftigungsmaterial dargereicht werden.

Im Hinblick auf dieses Problem sollen im Folgenden zunächst zwei Erziehungslehren dargestellt und miteinander verglichen werden, die in besonderer Weise dem Prinzip der kindlichen Selbsttätigkeit gerecht werden und durch ein System von Beschäftigungsmaterial oder Spielgaben der Selbsterziehung dienen wollen: die Erziehungslehren von Maria M o n t e s s o r i und Friedrich F r ö b e l , damit an ihrer Darstellung und Kritik deutlich werde, wie die Erziehungsmöglichkeiten dem dinghaften Material als solchem nicht schon immanent sind, sondern sich erst stiften, wenn dieses in die personale Relation gestellt und spruchhaft-symbolisch wird.

1. Der Symbolcharakter dinghafter Erziehungs-"mittel"

a) Die Erziehungslehre Maria Montessoris

Der Zugang zur Montessori-Pädagogik läßt sich am ehesten finden, wenn man von dem zentralen Begriff ausgeht, der dies Erziehungssystem trägt: der K o n z e n t r a t i o n . Was Montessori unter diesem Begriff versteht, stellt den Ausgangs- und Mittelpunkt ihrer pädagogischen Methode dar. Konzentration ist ein "Zustand der völligen Sammlung", möglich durch die "Fähigkeit, sich zu versenken", sich abzuschließen von der Welt. (B 32, 55) Montessori erinnert an Archimedes, der sich so in seine geometrischen Berechnungen versenkt, daß er den Schlachtenlärm bei der Eroberung von Syrakus nicht hört und getötet wird. Die vollständige Hingabe an den Gegenstand des Interesses entdeckte Montessori zuerst bei einem vierjährigen Kinde, das seine Aufmerksamkeit einem Gegenstand so konzentriert zuwandte, daß es 44 mal

dieselbe Tätigkeit an ihm wiederholte, ohne sich von der Umwelt ablenken zu lassen. (B 35, 72 f., vgl. B 32, 57 f., B 36, 162, B 33, 165) Diese Entdeckung lehrt, daß es Gegenstände gibt, die das Kind zu einer s e l b s t ä n d i g e n , k o n z e n t r i e r t e n und a u s - d a u e r n d e n Tätigkeit veranlassen, die in den Personkern hinabreichen kann. (B 11, Band III, 520; B 52, 29; B 75, 81) Hier liegt das pädagogisch Entscheidende! Montessori beschreibt genauer, wie sich das Kind in dieser Tätigkeit w a n d e l t : "... jedesmal, wenn eine solche Polarisation der Aufmerksamkeit stattfand, fing das Kind an, s i c h v o l l s t ä n d i g z u v e r ä n d e r n [1], ruhiger, man könnte fast sagen, intelligenter und mitteilsamer zu werden; es zeigte außerordentliche innere Eigenschaften, die an die höchsten Seelenphänomene, wie die der Bekehrungen erinnerten." (B 35, 73; vgl. a.a.O. 100 f.; B 32, 58)

Man hat diese Entdeckung das "Montessori-Phänomen" genannt. Die Entdeckerin schreibt: "Ich erkannte in diesen Seelenvorgängen eine Gesetzmäßigkeit, die die L ö s u n g d e s g a n z e n E r - z i e h u n g s p r o b l e m s [2] ermöglicht." (B 32, 58) - "Das ist offenbar der Schlüssel der ganzen Pädagogik: diese kostbaren Augenblicke der Konzentration zu erkennen ..." (B 32,59) "U n d v o n n u n a n w a r e s m e i n S t r e - b e n , Ü b u n g s g e g e n s t ä n d e z u s u c h e n , d i e d i e K o n z e n t r a - t i o n e r m ö g l i c h t e n ; u n d f e r - n e r s t u d i e r t e i c h g e w i s s e n - h a f t , w e l c h e U m g e b u n g d i e g ü n s t i g s t e n ä u ß e r e n B e d i n - g u n g e n f ü r d i e s e K o n z e n t r a -

1) Von mir gesperrt.
2) Von mir gesperrt.

t i o n b i e t e t . S o b e g a n n s i c h m e i n e M e t h o d e a u f z u - b a u e n ." (B 32, 58 f.)

Es geht Montessori darum, das Kind zu einer ihm gemäßen, anspruchsvollen S e l b s t t ä t i g - k e i t anzuregen, der die Möglichkeit der S e l b s t e r z i e h u n g immanent ist. Die Aufgabe des Pädagogen (der "Erzieherin") besteht nach Montessoris Erziehungslehre in einem nur i n d i r e k t e n Einsatz. Sie hat nur "die Umgebung vorzubereiten, das didaktische Material bereitzustellen...; sie muß verstehen, daß sie keinen unmittelbaren Einfluß auf die Formung und auf die Disziplin der Kinder hat, sie muß ihr ganzes Vertrauen auf die verborgenen Kräfte des Kindes setzen". (B 32, 60) - "Die Umgebung des Kindes muß also die Mittel zur Selbsterziehung enthalten." (B 35, 77)

Die Montessori-Pädagogik kann demnach beschrieben werden als Organisation der kindlichen Umgebung zu "günstigen Bedingungen" und Darbietung von "didaktischem Material", damit das Kind zur "wesentlichsten Funktion seines Geistes" (B 32, 71) - der Konzentration - geführt werde.

Die "M e t h o d e" , von der Montessori spricht und nach welcher sie die kindliche "Umgebung" sowie das "didaktische Material" organisiert und bereitstellt, bestimmt sich aus einer p s y - c h o l o g i s c h e n Betrachtungsweise des Menschen (des Kindes), denn es ist das Phänomen kindlicher "S p o n t a n e i t ä t" , das Montessori unter psychologischem Aspekt beobachtet und erforscht und als das konstitutive Moment der Erziehung bei jeder pädagogischen Einwirkung auf das Kind berücksichtigt wissen will. Das Kind

solle seinen eigenen spontanen Kräften überlassen, Umwelt und Material müßten nur den spontanen Bedürfnissen a n g e p a ß t werden, so seien die "günstigen Bedingungen" für die erziehende Selbsttätigkeit geschaffen. "Das Geheimnis der freien Entwicklung des Kindes liegt also in der Herrichtung der nötigen Mittel für seine geistige Ernährung, von Mitteln, die einem ursprünglichen Drang im Kinde entsprechen." (B. 35, 75; vgl. auch B 35, 76) Diese Mittel veranlassen nach Montessori das Kind zur Tätigkeit, sofern sie nur über die notwendigen R e i z m e r k m a l e verfügen, auf die das Kind spontan reagiert. Sie sagt selbst über ihre Methode aus: "Diese Mittel ergeben sich nicht von ungefähr; sie sind das Ergebnis von Versuchen ..." - "Es muß also eine Wissenschaft geben, die schon vorher die Mittel für die selbsttätige Erziehung geliefert hat." (B 35, 77) Daher nennt sie ihr "Material" auch einen "wissenschaftlichen Apparat". (B 35, 77) Und mit dieser Wissenschaft, die ihr diese "Stimulantien" liefert (B 35, 78 ff.), auf die das Kind (wie in Versuchen erprobt) "r e a g i e r e n" soll, ist - das wird nun deutlich - eine Psychologie gemeint, deren Methode wesentlich in der experimentellen Erforschung von Reiz- und Reaktionsbedingungen besteht.

Unsere Frage aber an die Erziehungslehre Montessoris ist von unserer Gesamtproblemstellung her: Woraus ist das sog. Montessori-Phänomen überhaupt zu verstehen? Worin liegen die Möglichkeiten für die Selbsterziehung begründet? Sind sie aus einer psychologisch erfahrbaren Spontaneität schon hinreichend verstehbar? - Wir sind von unserer Blickrichtung her gehalten, den Grund für das Zustandekommen eines Montessori-Phänomens

in der S y m b o l f ä h i g k e i t des Menschen (des Kindes) zu suchen und gegenüber der betont psychologischen Methode Montessoris kritisch zu sein. Denn hier wird versucht, mit der Erforschung von Reiz- und Reaktionsbedingungen das Problem der Erziehung zu lösen. "Die Tatsache, daß es Reize gibt, die bei dem Kinde geistige Tätigkeit wecken können, ist der Grundstein unseres Erziehungssystems". (B 32,81) - Wohl mag eine ursprüngliche Erziehungsidee zu dieser Methode der Psychologie hingeführt haben, doch hier scheint die Psychologie allein den Erziehungsvorgang, für den sie nur eine dienende Funktion haben dürfte, theoretisch erkennen und praktisch anregen zu wollen. (Vgl. B 6)

Wie aber sollte es möglich sein, daß ein nach psychologischen Gesetzen angelegtes Reizmaterial, auf welches das Kind mit ganz bestimmten Bedürfnissen reagiert - psychologisch erfahrbare Gesetzmäßigkeiten gelten für a l l e Kinder in gleicher Weise und ein nach ihnen entworfenes Material muß ein k o l l e k t i v e s Material sein - , das Kind unter den personalen Anspruch stellte, der nur möglich ist, wenn er das jeweils e i n m a l i g e Kind in der einmaligen Situation angeht? Unter dem betont psychologischen Gesichtspunkt scheint Montessori das Material lediglich im Hinblick auf die kindliche Betätigungslust entworfen zu haben, scheint sie nur dieser nachkommen zu müssen, jedoch dem Material selbst als Erziehungsmittel - das den Menschen in seiner personalen Totalität angeht - nicht hinreichend Rechnung zu tragen. Obwohl sich die kindlichen Betätigungen am Material darstellen, sind sie formale Betätigungsweisen, weil sie als isolierte Funktionsübungen nicht auf einen im

Material liegenden Sinn gerichtet sind. Sie vollziehen sich lediglich a m Material, das für sie nur als "materialisierte Abstraktion" (vgl. B 75, 62) Bedeutung hat. Der Sinn der Funktionsübungen muß in einer formalen V o r - ü b u n g für höhere Anforderungen gesucht werden. Die Funktionsübung selbst ist von einem materialen Sinngehalt losgerissen, wird für sich betrieben. Dem materialen Gehalt würden diese Übungen nur dann entsprechen, wenn sie zugleich mit der Erfüllung einer gestellten A u f g a b e vollzogen würden.

Nur wo eine Aufgabe sich stellt und aktiv übernommen wird, kann Anspruch vernommen, kann das eigentliche Ziel der Montessori-Pädagogik erreicht sein: die Konzentration. Funktionsübungen sollen die gewünschte Konzentrationsfähigkeit ausbilden, werden zunächst formal geübt und dann angewendet. - Wie aber kann sich bei scheinbar formalen Funktionsübungen ein Montessori-Phänomen ereignen? Hier müssen wir die Grenzen dieser psychologischen Methode annehmen. Wenn nämlich eine Psychologie von sich aus die Mittel findet, deren "Reize" das Kind bis in den Personkern "stimulieren" sollen, können diese Mittel nur ein Ergebnis von empirischen Forschungen sein, denen sich das Geheimnis des Menschseins in seiner letzten Tiefe verschließen muß. - Was geschieht aber, wenn ein Kind - um nur ein Beispiel zu nennen - an einem Schnürrahmen Schleifen knüpft, es diese Tätigkeit mit erstaunlicher Ausdauer und Hingabe hundertmal wiederholt? Ist es nicht möglich, daß das Kind zu diesem scheinbar so anspruchslosen Material in Beziehung tritt, daß es mit diesem - wie Buber sagen würde -

"kommunizieren", d.h. also, daß es ihm zum S y m b o l , zum spruchhaften Anspruch gegenwärtig werden kann?
Bevor wir uns aber der Beantwortung dieser Frage zuwenden, soll unter demselben Gesichtspunkt auch noch die Erziehungslehre Friedrich F r ö b e l s dargestellt werden, damit wir in einem Vergleich beider Systeme das Problem wieder aufgreifen können.

b) Die Erziehungslehre Friedrich Fröbels

a') Die metaphysischen Voraussetzungen des Fröbelschen Symbolbegriffs

"Es gibt wenig pädagogische Systeme, die so konsequent aus einer philosophischen Grundanschauung abgeleitet worden sind wie das Friedrich Fröbels." (B 69, 75) Seine Erziehungsgedanken sind im Wesentlichen eine Fortsetzung jener mystischen Tradition (vgl.S. 48), die mit der Lehre Schellings wiederbelebt wurde. Aber auch Motive des Fichteschen Denkens sind in Fröbels Erziehungslehre eingegangen. Die Natur- und Identitätsphilosophie Schellings und das Aktivitätsprinzip Fichtes sind die Grundprinzipien seiner Gedankenwelt. Fröbel ist also deduktiver Denker wie die Idealisten seiner Zeit. Die geistige Verwandtschaft mit Schelling und Fichte liegt vor allem im "gemeinsamen Ausgangspunkt", im Methodologischen also. (B 72, 69) Was jedoch seine Philosophie von der idealistischen unterscheidet, ist die inhaltliche Fülle seiner Begriffe. Anstelle des "absoluten Ich", "der absoluten Identität" steht bei Fröbel: G o t t .
"In Gott ist der einzige Grund aller Dinge." (B 26, 7) Heißt es bei Schelling, das absolute

Ich produziere und erstrecke sich in einer relativ-realen und in einer relativ-idealen Potenzreihe tätig ins All, so entspricht diesem Vorgang bei Fröbel die Tatoffenbarung Gottes. Sie stellt sich in zwei - den P o t e n z reihen entsprechenden - S y m b o l reihen dar: einer äußeren und einer inneren, in deren Erscheinungen sich Gottes Wirken wahrnehmen läßt. Gott strömt sich ins Weltall hinein und setzt dieses dadurch ins Sein. Es ist nicht ein All, das aus dem Nichts geschaffen ist, sondern aus Gott, ein All, in das Gott selbst eingeht, ein göttliches All (Emanationslehre). - [1)]

Die äußere und die innere Symbolreihe könnte man auch wieder die reale und die ideale nennen. Jene ist die Körperwelt, diese die Welt des Geistes. In beiden aber west und wirkt der göttliche Geist. Darum liegen dieselben Naturgesetze in Natur und Mensch, in der äußeren Welt der Körper wie in der inneren Welt der Seele. Diese

---

1) Und doch ist Gott nicht mit seinem ganzen Wesen ins All eingetreten und diesem immanent (Pantheismus). Bei Fröbel kann man also eher von einem Panentheismus sprechen, nach dem Gott nicht nur i n der Welt ist, sondern auch a u ß e r h a l b der Welt. (Vgl. B 72,60 u.73; vgl. auch B 44, 140 f.: "Wenn Fröbel das Wesen der Geschöpfe mit dem einen göttlichen Sein identisch sein läßt, so will er nicht damit gesagt haben, das Geschöpf sei Gott. 'D e r M e n s c h i s t g ö t t l i c h e r N a t u r u n d e i n g ö t t l i c h e s W e s e n, dieses nehme ich keineswegs in dem Sinn, wie es aus tausend Zungen besonders in der Zeit, worin wir leben, ausgesprochen wird, ich nehme es in, ich möchte sagen, buchstäblichem und wörtlichem Sinne, und doch vergöttere ich den Menschen nicht, er bleibt dennoch immer, was er ist, ein Geschöpf Gottes.'")

entscheidende metaphysische Voraussetzung ist als "Schlüssel zu seinem gesamten Werk"(B 16, 7) in den einleitenden Sätzen seines Hauptwerkes "Die Menschenerziehung" ausgesagt. "In allem ruht, wirkt und herrscht ein ewiges Gesetz." - "Alles ist hervorgegangen aus dem Göttlichen, aus Gott, und durch das Göttliche, durch Gott einzig bedingt; in Gott ist der einzige Grund aller Dinge. - In allem ruht, wirkt, herrscht Göttliches, Gott. - Alles ruht, lebt, besteht in dem Göttlichen, in Gott und durch dasselbe, durch Gott. - Alle Dinge sind nur dadurch, daß Göttliches in ihnen wirkt. - Das in jedem Dinge wirkende Göttliche ist das Wesen jedes Dinges." (B 26, 7)

Fröbel vergleicht die Welt der Natur in ihrem Verhältnis zu Gott mit den Werken der Kunst in ihrem Verhältnis zum Künstler. (B 26, 90 ff.) Wie das Kunstwerk den Geist des Künstlers in sich trägt, so trägt auch die Natur den Geist Gottes in sich, aber der eine Geist Gottes oder des Künstlers bleibt trotzdem ungeschwächt und ungeteilt erhalten. (B 26, 91)

Der Geist, den die Natur in sich trägt, ist kein erstarrter, sondern ein t ä t i g e r Geist. Fröbel nennt ihn den "schaffenden Gottesgeist". (Schelling hatte von einer "werktätigen Wissenschaft" gesprochen, die als "tätiges Prinzip" aller Form zugrunde liege und das Band zwischen Begriff und Form darstelle.) "Schaffender Gottesgeist" einerseits und "werktätige Wissenschaft" andererseits gelten (in beiden Systemen) als das eine g e i s t i g e und l e b e n d i g e Prinzip, aus dem sich Natur und Kunst konstitu-

ieren. Denn "allem, was der Geist und das Leben schafft..., muß der Geist und das Leben sein Wesen einprägen..., dem müssen Geist und Leben ihr Siegel an allen Teilen des Dargestellten ausprägen. Es kann schlechthin Nichts erscheinen ..., welches nicht das Leben und den Geist, das Sein, i n s i c h trage, nicht den A u s d r u c k des Geistes und Lebens, des Seins an sich trage...". (B 26, 91) Darum kommt es zum Verständnis seines Systems entscheidend darauf an, aus den s y m b o l i s c h e n Erscheinungen und Gestalten das "höhere geistige Wesen" zu erkennen, wie Fröbel es i n allem und h i n t e r allem vernahm: "... i n a l l e n D i n g e n n a c h d e m l e t z t e n G r u n d z u f o r s c h e n u n d d e n Z u s a m m e n h a n g d e r ä u ß e r e n E r s c h e i n u n g m i t d e m i n n e r e n G r u n d z u e r k e n n e n." (B 27, 16. Brief Fröbels an Frau Schmidt, vom 21.März 1841, S.78)

Die Erscheinungen des Wirklichen: Formen, Gestaltungen und Gestalten sind für Fröbel nur das Medium, an dem sich das "höhere geistige Wesen" darstellt. "Ob ich gleich viel in der Form und in Formen lebe, so fesseln mich dieselben, eben als Formen, doch keineswegs, sondern der Geist der sich in denselben ausspricht." (B 27, 16, a.a.O., S.80) "Denn die Natur, sowie alles Daseiende ist Kundtuung, Offenbarung Gottes; alles Daseiende hat in der Offenbarung Gottes seinen Grund." (B 26, 90)

Der Geist als innerer Grund der Dinge offenbart sich als "göttliches, tätiges Prinzip" und "Leben", als lebendige K r a f t . Geist, Leben

und Kraft sind nach Fröbel identisch. Kraft ist Ausfluß der göttlichen Schöpferkraft. (B 72, 68) - "Denn - bei aller Eigentümlichkeit, Einzelnheit und Getrenntheit der Naturgegenstände ist es immer das Wesen der K r a f t , auf die das eigentümliche Wesen und die eigentümliche Erscheinung, Form und Gestalt jedes Dinges als letzten inneren Grund, als verknüpfende Einheit in der Erscheinung zurückkommt ... Kraft ist aber ihrem Innern, ihrem Wesen nach nur einzig bedingt in dem Sein an sich, aus dem Sein durch das Wirken, als die äußere Erscheinung desselben, hervorgehend. Darum ist auch Kraft als erscheinend der letzte Grund von allem, von jeder Erscheinung in der Natur." (B 26, 99 f.)
Das Wesen der Kraft erscheint also nie in seinem reinen An-sich-sein, denn sie ist eine geistige Wirklichkeit, die sich nur am Stofflichen in den mannigfachen Formen und Gestalten der Natur manifestiert, wie auch das Stoffliche nicht ohne das in ihm wirkende Wesen der Kraft zu denken ist. Beide, Stoff und Kraft, bedingen einander, sind nur als Komplementärphänomene faßbar wie die Pole des Aktiven und des Passiven.

Das Wirken der Kraft als tätiges Prinzip in allem Seienden läßt zugleich die innere Ordnung der Natur erkennen, die sich für Fröbel in einem letzten - naturphilosophisch faßbaren - Gesetz zusammenfaßt: im "Gesetz des S p h ä r i s c h e n", [1] das sich als allgemeines Prinzip in allem Besonderen darstellt und offen-

1) Maria Bode hat in einer Untersuchung die "sphärische" Philosophie Fröbels als Grundlage seiner Erziehungsidee dargestellt: B 44.

bart. [1]

Dies die gesamte Natur durchwaltende Gesetz des Sphärischen findet Fröbel in zwei Naturbereichen besonders deutlich verwirklicht: im Bereich der Himmelskörper und des Kristallinischen. Es ist am Werke in der Kugelgestalt der Sonnen, Planeten, Monde; aber auch "das Wasser und alles Flüssige; die Luft und alles Gasförmige und der Staub (das Feste, Erdige in seiner feinsten pulverigen Gestalt), jedes in seiner Einzelerscheinung" (B 26, 101) lassen sein Wirken erkennen. Musterhaft ausgeprägt erscheint es ihm, der selbst mineralogischer Forscher war, in allen kristallinischen Strukturen.

Das Grundphänomen des Sphärischen sieht Fröbel darin, daß die lebendige, geistige Kraft "von einem Punkte aus selbsttätig, allseitig gleichtätig" ausstrahlt. (B 26, 100) - "Entwickelt sich nun die Kraft und stellt sich nach allen Richtungen hin allseitig frei und ungehindert dar, so ist die räumliche Erscheinung, das körperliche Erzeugnis davon, eine K u g e l ." (B 26, 100) Das ursprüngliche Kraftzentrum, der "eine Punkt", der absolute Mittelpunkt der Urkraft, darf Gott genannt werden. (Vgl. B 72, 70 - 79) Von ihm geht alles ursprünglich Geistige aus und materialisiert sich in die Äußerlichkeit des Raumes zum Weltall. Jedes Wesen aber, das aus dem absoluten Mittelpunkt hervorgeht,

---

1) Die naturphilosophisch-mystische Tradition der sphärischen Naturauslegung reicht über Böhme und Cusanus auf einen uralten Typus der Naturauslegung zurück, der dann später zu einem mathematisch-exakten Rationalismus überführt. Fröbel steht auf der Schwelle jenes mystischen zu diesem exakten Naturverständnis (B 78,42 und 47; vgl. auch die Philosophie des Sphärischen bei den Griechen: B 44, 158 ff.).

hat wiederum s e i n e n Mittelpunkt. So bildet sich eine Stufenordnung von Wesen, und es entstehen "Sondermittelpunkte" (Spranger), die nach bestimmten Bildungsgesetzen vom absoluten Zentrum ausgehen und in dieses zurückstreben. Der absolute Mittelpunkt ist die "Indifferenz", die sich in die polaren Gegensätze von positiven und negativen "Sondermittelpunkten" auseinanderlegt. Die Kraftbewegung beider ist gleich stark, so daß die positiven und negativen Punkte im gleichen - entgegengesetzten - Abstand vom Urzentrum liegen. Die unendliche Mannigfaltigkeit von möglichen Gegensätzen vollendet die Gestalt der Kugel. Das Sphärische ist somit die Darstellung von M a n n i g f a l t i g k e i t und E i n h e i t zugleich: die Mannigfaltigkeit ruht in der Einheit, entwickelt sich aus der Einheit und strebt in diese zurück.

Da auch der Mensch, aus dem Ur-Zentrum hervorgegangen, wesensmäßig dahin zurückstrebt, sieht Fröbel in dem Zurückfinden zu diesem Ziel den Sinn des Menschenlebens und damit der Erziehung; er nennt diesen Prozeß, der dem Menschen aufgetragen ist, "L e b e n s e i n i g u n g". Der Weg zu ihr führt durch die "Sondermittelpunkte" hindurch, angefangen mit den entferntesten, d.h. mit den kleinsten und besondersten, in denen das Göttliche ebenso erscheint wie in allgemeineren und zentraleren. Also nicht eine übernatürliche unio mystica im Sinne der mittelalterlichen Mystiker sucht Fröbel zu erreichen, sondern für ihn vollzieht sich die Einswerdung mit dem Göttlichen, dem zentralen Ursprungsprinzip, im Kontakt mit dem Mittelpunkt natürlicher Formen und Gestalten. Was Fröbel den Mit-

telpunkt der Gestalt nennt, muß an das erinnern, was Schelling als den "Begriff", als das "schaffende Wesen" in der Form bezeichnete.

Die einfachsten Gestalten, in denen das sphärische Gesetz am deutlichsten sichtbar wird, findet Fröbel also im Bereich des Kristallinischen. Obwohl die Kugelform im Kristallinischen gar nicht vorkommt, ist es für Fröbel erwiesen, daß alle kristallischen und kristallinischen Gestalten zur U r g e s t a l t der Kugel hinstreben. Die Anregung zu solcher spekulativen Naturbetrachtung hatte er aus der Kristallographie seines Lehrers Samuel Christian Weiß erfahren. (Vgl. B 72, 38; B 78, 45; B 15, 164)

Auf die Wiedergabe der sehr differenzierten Erörterungen, die Fröbel diesen Zusammenhängen widmet, muß hier verzichtet werden. Sie finden sich besonders ausführlich in dem umfassenden Paragraphen 72 der "Menschenerziehung". Der Grundgedanke ist folgender: Die Kristallgestalten werden in reguläre und nicht reguläre Systeme unterschieden. - Reguläre Systeme sind Gestalten, in die man sich ein Achsensystem hineingelegt denken kann, das aus drei aufeinander senkrecht stehenden Achsen besteht, die gleicher Länge sind und sich in e i n e m Punkte halbieren. - Bei nicht regulären Systemen sind zwei Grundarten unterscheidbar. In der ersten Erscheinungsform bleiben die drei aufeinander senkrecht stehenden Achsen erhalten, nur sind sie nicht gleicher Länge. In der zweiten läßt sich in die Gestalt nicht mehr ein nur rechtwinkliges Achsensystem hineindenken, sondern es treten mehr als drei Koordinaten auf, die nicht alle im rechten Winkel zueinander stehen.

Es sei wenigstens angedeutet, wie sich nach Fröbel das Gesetz des Sphärischen in den regulären Systemen verwirklicht: - Die klassische Gestalt der regulären Systeme ist der W ü r f e l . "In dieser Festgestalt nun, in dem Würfel, erscheint aber das Streben der Kraft nach kugliger Darstellung in höchster Spannung: statt Allseitigkeit erscheint Einzelseitigkeit; statt Allpunktigkeit oder Alleckigkeit erscheint Einzeleckigkeit; statt Allinigkeit, Allkantigkeit erscheint Einzelkantigkeit, und diese wenigen Punkte, Linien, Flächen halten alle übrigen unter sich untergeordnet und von sich abhängig." (B 26, 104 f.) Der Würfel ist also anscheinend in allem durchaus der Gegensatz zur Kugel. Aber Fröbel weist nach, wie doch alle diese Gesetzmäßigkeiten seiner Gestalt sich aus dem e i n e n Gesetz ableiten: Die acht Eckpunkte des Würfels liegen in der Kugeloberfläche, so daß der Würfel in seiner Ganzheit in die Kugelform hineinstrebt: "Die Punkte, Ecken des Würfels werden streben, sich als Flächen auszubilden und darzustellen, die Flächen sich als Punkte darzustellen." (B 26, 105) So entsteht aus dem Würfel der Achtflächner; dessen Gestalt strebt näher an die Kugeloberfläche heran als die Würfelgestalt. Und Fröbel führt die Entwicklung weiter:[1] Zwölfflächner, Vierundzwanzigflächner, Achtundvierzigflächner usw.,die von Stufe zu Stufe eine weitere Annäherung an die

---

1) Die Entwicklungs l i n i e können wir hier nicht genau verfolgen.

Kugel sind. Spranger spricht von "Variationen" an einer mathematischen "Uridee" (B 78, 47), die sich im Gesetz des Sphärischen darstelle.

Das Gesetz sphärischer Formen, das sich zuerst im Kristallinischen andeutete, tritt sodann in der "gesteigerten Gestalt" der konkreten Seinsphänomene gemäß der Rangordnung des Seienden immer deutlicher hervor. Es gilt insbesondere für das organische Sein, und zwar wiederum mehr für das animalische Leben, das Fröbel "das Lebendige" nennt, als für das vegetative Leben, das er als "das Lebende" bezeichnet.
Diese beiden Entwicklungsstufen des Organischen zeigen das Eigentümliche, "daß, so wie in den Festgestalten das Kreisförmige und Kreisende als nebensächlich und gleichsam zufällig erschien, es nun in den Lebgestalten als wesentlich erscheint, doch mit dem Unterschiede, daß in den lebenden Naturgestalten das Strahlende und das davon abhängige Flächige als überwiegend und vorherrschend, das Kreisende und Kuglige aber untergeordnet erscheint; bei den lebendigen Naturgestalten dagegen wird das Strahlende und das davon abhängige in der Bildungs- und Gestaltungsform das Untergeordnete und das Kreisende und Rundliche, Kugelförmige das Überwiegende sein". (B 26, 115) [1]

1) Man spürt, daß Fröbels Deutungen des Organischen noch das Gepräge von Denkformen anhaftet, die den Methoden anderer Wissenschaftsbereiche entliehen sind: der Mineralogie und der Mathematik. Die Deutung des Organischen ist auch nicht in der Vollständigkeit gegeben wie die des Kristallinischen. - Die Formen des Strahlenden, Flächigen, Rundlichen verleiten Fröbel zu einer Betrachtung der Zahlenverhältnisse, die er in einer umfassenden Zahlenmystik darstellt, auf die hier nicht eingegangen werden soll.

Fröbels Naturbetrachtung - so kann man zusammenfassen - ist ein Suchen nach den Wirkweisen des göttlichen Geistes in allem Seienden. Dabei versucht er die Gesetzmäßigkeiten, in denen das Göttliche die Welt durchwaltet, mit Kategorien eines mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens zu fassen. Insofern neigt seine Forschungsweise vielleicht dazu, körperliche Erscheinungen zu sehr nach ihrer Q u a n t i t ä t , nicht in gleicher Weise auch nach ihrer Q u a l i t ä t zu betrachten. In diesem Sinne übt schon Goethe an der formal ausgerichteten Kristallographie, wie Fröbel sie von seinem Lehrer Samuel Christian Weiß übernimmt, Kritik: "Sie ist nicht produktiv, sie ist nie sie selbst und hat keine Folgen, besonders nunmehr, da man so manche isomorphische (gleichgestaltige) Körper angetroffen hat, die sich ihrem Gehalte nach ganz verschieden erwiesen. " (Maximen und Reflexionen - zitiert: B 78, 56) Doch werden solche Einwände dem eigentlichen Anliegen Fröbels wohl nicht wirklich gerecht. Denn wenn man beachtet, wie sein Forschen auf den Grund der Dinge gerichtet ist, wie er in allem nur versucht, sich dem Seinsgrund zu nähern, so kann gewiß von einer rein f o r m a l e n Betrachtungsweise der Dinge nicht die Rede sein. Fröbel untersucht die Gestalten der Wirklichkeit, um darin das Eigentliche zu finden, wenn er dabei auch seinen mathematischen Denkformen wohl allzu sehr verhaftet bleibt. In seiner Spieltheorie zeigt es sich mit großer Deutlichkeit, wie die Spielgegenstände vorwiegend nach mathematischen Ordnungsgesetzen betrachtet werden: nach "Größe", "Form", "Ganzem", "Teil", "Lage", "Oben", "Unten", "Hinten", "Vorn", "Innerem", "Äußerem", "Ecken",

"Punkten", "Linien", "Kanten" usw. (B 30b, 75 f.) - Doch wird im weiteren noch deutlich werden, daß seine metaphysischen Erkenntnisse nicht allein aus exaktem Systemdenken gewonnen sind.

Ein Hinweis auf die Denkweise P e s t a l o z - z i s mag zeigen, worin sich Fröbel von dessen Formalismus unterscheidet. - Pestalozzi hatte die Pädagogik auf das Phänomen der Anschauung aufmerksam gemacht. Zahl, Form und Sprache sind deren Medien. In der "Menschenerziehung" Fröbels finden sich diese Medien genau so wieder. Insoweit hat Fröbel das Anschauungprinzip von Pestalozzi übernommen. Während aber Pestalozzi vorwiegend von psychologisch-methodischen Erwägungen ausgeht, also von einer f o r m a l e n Betrachtungsweise, fragt Fröbel nach dem I n - h a l t der Anschauung. Für ihn ist in erster Linie das in der Anschauung Erschlossene von Bedeutung; Anschauung bezieht sich auf das Sein der Welt, ist Welt-anschauung. Fröbel schreibt dazu: "Ich erkannte klar den Unterschied zwischen Pestalozzi und mir, daß Pestalozzi den Menschen nehme, wie er auf der Erde erscheine, in seiner Erscheinung als nur daseiend - ich aber den Menschen in seinem eigenen Wesen, in seinem ewigen Sein..." (B 25, 155) Erika Hoffman spricht von zwei entgegengesetzten Prinzipien, die sich in Pestalozzi und Fröbel gegenüberstehen: realistische Empirie und idealistische Spekulation, die sich bei Fröbel als "Philosophie der Entwicklung des Menschen vom Absoluten her" darstelle. (B 25, 155) - In allem sinnenhaft Gegebenen sucht Fröbel das eine geistige Prinzip zu erkennen. Die Welt ist ihm nicht nur Material der Pflichterfüllung im Handeln (Fichte), sondern Erscheinung des

Göttlichen.

Schelling hatte von der bildenden Kunst seiner Zeit gefordert, die "lebendige Mitte" aller Form zu bestimmen, zu erforschen, wie diese sich aus jener erzeuge. Wir finden seine Forderung bei Fröbel verwirklicht. Weil Fröbel nach dem sucht, was i n und h i n t e r den Formen als geistiges Prinzip liegt, kann er auch über die Abstraktionen Pestalozzis hinausgehen: aus dem flächenhaften Quadrat, das in der Natur gar nicht vorkommt, wird bei ihm das plastische Gebilde sphärischer Gestalt.

b') Symbol und Ahnung

Aus Fröbels Weltverständnis resultiert sein Erziehungsverständnis. Mit den dargelegten Gedanken sind zugleich schon die Grundlagen seiner Erziehungslehre entwickelt: die Voraussetzungen des Erziehungsgeschehens, soweit diese im Sein der Welt liegen. Diese Erziehungstheorie hat uns nun des näheren zu sagen, wie jene "Lebenseinigung", die ja nach Fröbel den Sinn aller Menschwerdung, den Sinn der Erziehung ausmacht, zustande kommt, wie wir uns ihren Vollzug im einzelnen zu denken haben.

Hier verweist uns Fröbel nun auf die "Ahnung" als d i e Grundkraft im Menschen, die ihn - und zwar als Symbolerleben - zutiefst mit dem Grunde des Seins verbindet und so zu sich selbst bringt. Denn "Lebenseinigung" konstituiert sich nicht aus dem rationalen Erfassen von Weltgesetzen. Wohl aber kann in den Weltgesetzen der Grund des Seins s y m b o l i s c h wahrgenommen werden. Das S y m b o l e r l e b e n

entspringt - wie wir wissen - der i r r a - t i o n a l e n Spontaneität des Menschen; es konstituiert sich - so sahen wir - aus der irrationalen Kraft des "Überstiegs" (Heidegger) die spezifisch menschliche Fähigkeit, Symbole zu erfassen und zu setzen. Symbolerfassen und Symbolsetzen sind Akte, die das Einzelne auf das höhere Ganze beziehen. Das Ganze wird nicht rational in "Klarheit und Durchsichtigkeit" aus dem Einzelnen gefolgert, wie es diskursivem Denken entspräche, vielmehr wird es aus der gesammelten Grundkraft des menschlichen Wesens v o r g e a h n t . In der A h n u n g liegt nach Fröbel die S y m b o l f ä h i g k e i t des Menschen begründet. [1)]

Die Ahnung erschließt allgemeine "Denk- und Lebegesetze", die noch "g a r n i c h t n a c h z u w e i s e n" sind. (B 25, 104) Gedanken lassen sich - nach einem Vergleich Fröbels - aus der Ahnung entfalten, wie man Zahlen zu Proportionen hinzufindet, die nur zum Teil gegeben sind. Es besteht eine "Stufenfolge von der Ahnung zum höchsten Denken". (B 25, 104) Fröbel erinnert an die philosophische Methode seines Zeitgenossen Jakob Friedrich Fries, der sein philosophisches System von der Ahnung aus entwickelt, von der Ahnung aus zum Wissen vordringt. So sei es auch mit der Entwicklung der menschlichen Seelenkräfte: von der dumpfen,

---

1) Gedanken über die Ahnung, die sein gesamtes Erziehungswerk durchdringen, hat Fröbel in einem Brief vom 12.Febr.1835 (B 25, 95-11o) systematisch entwickelt, der an Johannes Barop und die Keilhauer Gemeinschaft gerichtet ist.

instinktartigen Ahnung schreite der Mensch frei zur Klarheit des Wissens fort - gleich dem "Kommen der Sonne von dem ersten Grauen des Morgens durch die Morgendämmerung und Morgenröte hindurch bis zum ersten Heraufblitzen des ersten Sonnenfunkens" (B 25, 98 f.) - , um dann jedoch wieder zu seinen Ahnungen zurückzukehren, wie ja auch die Sonne von ihrem höchsten Stand am Himmel wieder zum "duftigen und doch klaren Untergang" hinabsinke.(B 25, 99).

Was also mit "erhöhtem Bewußtsein" klar bis ins Einzelne erkannt wird, ist in der Ahnung bereits als Ganzes latent vorgegeben: in ihr wird die höhere Bedeutung des Einzelnen im Ganzen schon erahnt, so daß die "höhere Lebensansicht" nur noch "Klärung und Bestätigung" bringen kann. Mit der Ahnung beginnt die Entwicklung und zu ihr führt sie auch wieder zurück. Darum nennt Fröbel die Ahnung "das eigentliche innere wirkliche m e n s c h l i c h e Leben" (B 25, 100) oder auch die "Gottesstimme", die "Verheißung" der Wahrheit.(B 25, 105).

Während es sich bei Pestalozzi darum handelt, das Begriffsdenken auf die sinnliche Anschauung zu beziehen und umgekehrt das aus der Anschauung Erfahrene auf Begriffe zu bringen - so wie Kant es ausgesprochen hatte: 'Anschauungen ohne Begriffe sind blind; Begriffe ohne Anschauungen sind leer' - , will Fröbel noch einmal eine Stufe tiefer greifen und das Phänomen der A h n u n g in die Anschauung einbezogen wissen. "Ohne Ahnung überhaupt ganz und gar keine Anschauung. - Anschauung ohne Ahnung ist leere Hülle, ist ein Strohmann". (B 25, 106) - "Die A h n u n g liegt eigentlich der von Pestalozzi aufgestell-

ten A n s c h a u u n g als Grundlage des Unterrichts zugrunde, und so bekommt eigentlich die sog. Pestalozzische Lehrweise, insofern sie Wahrheit in sich hat, durch die von mir aufgestellte Erziehung des Menschen erst ihre Begründung." (B 25, 106) Im Erahnen wird das Vor- und Überbegriffliche und Nichtbegreifbare intendiert, die Idee vom Ganzen. (Vgl. B 51, 181) Dem Ahnenden erweist sich das Leben als "das in sich Stetige, Ununterbrochene", das "Aneinandergereihte". "Leben und Ahnung sind darum eigentlich ganz unzertrennlich eines i n dem andern." (B 25, 108) Ahnung "bringt jedes Einzelne einem großen Ganzen durch innere Verknüpfung nahe. Die Ahnung findet jedes Einzelne als ein geistiges Gliedganzes". (B 25, 101) Und darum entsteht dem Menschen - noch einmal anders gesagt - aus der umgreifenden Intuition der Ahnung das S y m b o l i s c h e als "Ausdruck der Einheit": Denn im Symbolischen "erscheint immer das Einzelne in Verknüpfung, in innerer Einigung mit einem geistigen, nur geistig zu erfassenden Ganzen". (B 25, 101)

In diesem Sinne betont Fröbel in den einleitenden Sätzen seiner Abhandlung über das Phänomen der Ahnung die "Bedeutung des Sinnbildlichen". Er fordert, "daß das Leben wieder sinnbildliche (symbolische) Bedeutung bekomme; denn a l l e s, was uns zunächst als Naturerscheinung umgibt, dann auch a l l e s , was aus dem menschlichen Geiste, Gemüte und Leben hervorgeht, hat sinnbildliche Bedeutung; durch die Wiedereinführung des Sinnbildlichen im Leben bekommt das Leben für das äußere und innere Auge wieder Klarheit und Durchsichtigkeit, somit eine wahre Bedeutung". (B 25, 96) - Alles Wirkliche also kann

dem Menschen zum Symbol werden, weil sich in allem und hinter allem das Wirken des göttlichen Geistes birgt.

Das Ahnungsvermögen könne jedoch - so setzt Fröbel weiter auseinander - eine symbolische Ansicht der Wirklichkeit nur gewährleisten, sofern die irrationalen Kräfte der Ahnung zu den rationalen Kräften des Bewußtseins in Wechselbeziehung stehen. Einfache, aber gründliche Kenntnis des Gegenständlichen ist für das Zustandekommen von Ahnungen die Voraussetzung, wie auch umgekehrt alles wahre Verstehen mit der Ahnung anhebt; das Sich-Beschäftigen mit bestimmten Gegenständen geht der Ahnung von höheren Ideen voraus, die rückwirkend wieder ein tieferes Verstehen ermöglichen. [1)]

---

1) Friedrich C o p e i verweist in seinen Untersuchungen über den "Fruchtbaren Moment" auf S c h l e i e r m a c h e r , der gesagt habe, "daß alles Verstehen mit einem 'divinatorischen Impuls beginnen müsse', und daß ... der Prozeß des Verstehens eine 'wechselseitige Erhellung von Einzelnem und Ganzem' sein muß". - A s t lasse "alles Verstehen von der 'Ahndung eines Ganzen' ausgehen." (B 49, 48) - G a u ß solle einmal geklagt haben, "das Ergebnis habe er schon, wenn er nur wisse, wie er dahin gelangen solle". (B 49, 31) - Dunkel werde im Suchen schon eine Lösung a n t i z i p i e r t , wie G o e t h e gesagt habe: 'Mein ganzes inneres Wirken erwies sich als eine lebendige Heuristik, welche, eine unbekannte g e a h n t e Regel anerkennend, eine solche in der Außenwelt zu finden und in die Außenwelt einzuführen trachtet'. Alles Suchen geschehe also unter bestimmten Gesichtspunkten, die Welt werde antizipierend angegangen. (B 49, 32) Goethe spreche von einer 'aus dem Innern am Äußern sich entwickelnden Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit v o r a h n e n lasse'." (B 49, 31)

Wie sich vordergründige Tatsachen in der Ahnung zu "höherer Lebensansicht" ausweiten, davon gibt Fröbel selbst in diesem Briefe ein Beispiel: Er bezieht sich auf den Tauftag eines Kindes, der auf die Mitte der Woche festgesetzt ist. Dieses (an sich belanglose) Faktum veranlaßt ihn zu einer Meditation über die "Mitte": Die Woche wird ihm zum Sinnbild des ganzen Lebens, der Tauftag demnach zu dessen Mitte. Und zwar interpretiert er nun das Wort "Mitte" weiter assoziativ aus dem "Gesetz des Sphärischen"; er spricht von der Einführung des Kindes in seines "Lebens Mittelpunkt", der ihm die "Kraft" geben möge, das "Leben aus dieser Mitte nach allen Seiten, aus der Einheit nach allen Lebensrichtungen hin - sinnlich anschaubar in dem gleichmäßig allseitig gebildeten Raum, dessen einfachster Ausdruck der Würfel ist - zu entwickeln". (B 25, 95 - Wir sehen, wie hier aus einfachen Gegebenheiten die vollendete Ahnung aufsteigt. Nur so kann Fröbel die These im Vorwort des Briefes gemeint haben: "Aus Lebensklarheit aber entwickelt sich Lebensahnung." (B 25, 95)

Was im Symbolischen erscheint, "das geistige, nur geistig zu erfassende Ganze", ist für ihn Ausdruck jener e i n e n wirkenden K r a f t , die sich in allem Seienden darstellt. "Sie, ihr Wesen zu betrachten, treibt den Menschen die Sehnsucht, Hoffnung und Ahnung..." (B 26, 100); - er will sich der "Einheit und Einigung" des alldurchwaltenden inneren Seinsgesetzes vergewissern. (B 26, 99) Da dieses e i n e tätige Prinzip in Natur u n d Mensch zugleich wirkt, besteht zwischen beiden eine s e i n s h a f t e Verknüpfung, die ihren G r u n d i n d e r E i n h e i t d e s e i n e n G e i s t e s

hat: "Diese Einheit ist Gott." (B 26, 7)

"L e b e n s e i n i g u n g", das Ziel des Menschen, ist somit die Aktuierung dieser seinshaften Einheit in der Ahnung. Ahnend richtet sich der Mensch auf das ihm seinsverwandte Gegenständliche, das seinem Ursprung und Wesen nach geistig und göttlich, in dem das Göttliche selbst gegenwärtig ist, so wie es besonders im lateinischen Wort divinatio zum Ausdruck kommt: "Ahnung heißt lateinisch divinatio: Erschlossensein für das divinum, das Göttliche." (B 78, 66) Im Menschen "als einer endlichen Erscheinung, als einer Erscheinung im Endlichen liegt unmittelbar die Ahnung des Unendlichen. Ja! diese Ahnung des Unendlichen ist das erste Dokument seines Wesens". (B 25, 100) Die Wirklichkeit des Gegenständlichen wird ihm zum S y m b o l des Unendlichen. Und darum muß - weil zwischen Symbol und Ahnung diese A f f i n i t ä t besteht - der Weg zum Symbolverständnis mit der Pflege der Ahnung beginnen (B 15, 205): "Erhebung der Kindesahnung, der Ahnungen eines kindlichen Menschengemütes ist also die allergrößte, allerwichtigste, wohl allerschwerste, aber auch allersegensreichste Erzieheraufgabe." (B 25, 101) [1]

---

1) Es entspricht der romantischen Denkweise Fröbels, daß es ihm immer wieder auf die R ü c k k e h r z u m U r s p r ü n g l i c h e n ankommt. (B 16) - Der Mensch ist stets auf dem Heimweg in sein Ur-Zentrum. Mit "erhöhtem Bewußtsein" findet er doch immer wieder zu seinen Ahnungen zurück, die der Tiefe menschlichen Seelengrundes entspringen, der seinshaft auf den absoluten Urgrund (rück-)bezogen ist. - Der "Ausgangspunkt" der Ahnungskraft ist psychologisch im Bereich des Emotionalen zu lokalisieren. Fröbel findet den emotionalen Bereich der Ahnungen, das eigentlich Ursprüngliche im Menschen, besonders in der w e i b l i c h e n Psyche aus-

c') Fröbels Spieltheorie

Fröbels Gedanken über "Symbol" und "Ahnung" liegen auch seiner S p i e l t h e o r i e zugrunde, in der sich dies Erziehungssystem aufgipfelt. Erst diese Spieltheorie macht vollends deutlich, wie nach Fröbel im Zusammenhang von "Symbol" und "Ahnung" auch jener entscheidende innermenschliche Vorgang seinen Ort hat, der das Grundgeschehen der Erziehung ausmacht: die "L e b e n s e i n i g u n g".

Es entspricht ganz dem deduktiven Denken Fröbels, daß er die Spieltheorie zeitlich erst am Ende seines Schaffens entwickelt hat. [1] Doch werden

---

geprägt: "Ahnung aber wohnt besonders in weiblichem Herzen, weiblichem Gemüte." (B 25, 107) Bollnow spricht von einem "Untergrund", von dem das weibliche Geschlecht sich vielleicht weniger gelöst habe als das männliche. (B 15, 207) Die Frau ist dem göttlichen Ursprung näher als der Mann: "Sie empfindet aber Gott in sich; sie findet sich als ein gottinniges, erfülltes Weib; Gott in sich tragendes Weib." (B 72, 123. Tagebuchaufzeichnungen Fröbels vom 11.Febr. 1818; vgl. B 51, 199) Fröbels Briefe an die Muhme Schmidt sind ein weiteres Zeugnis dafür, welchen Wert er einem unverfälschten Frauengemüt zumißt, das er in seiner Muhme verwirklicht sieht. Er richtet an sie die dringende Bitte: "Lassen sie ja ... immer ihrem das Rechte ahnenden Gemüte ungestört freien Lauf" (B 27; 16. Brief Fröbels an Frau Mag.Schmidt, v.21.März 1841, S.75); denn das Gemüt ist ihm der "Mittelpunkt, die eigentliche Grundlage, der Ausgangspunkt der menschlichen und so der Kindesbildung" (B 28, 57 f.), der Wurzelgrund für Denken und Tun (B 28, 57 f. und B 65, 17). - So nimmt es nicht wunder, daß Fröbel sich mit seiner Erziehungslehre besonders an die Mütter wendet, denen schon von Natur aus die ersten Erziehungsaufgaben obliegen. Er fordert, daß "weibliches Gemüt" und "Kindheitspflege" im Ursprung eines "wahren Gotteinigen Sinnes" sich gründen. (B 27; 3.Brief Fröbels an Frau Mag. Schmidt, v. 5.Sept. 1840, S.9)

in ihr nur Gedanken zu einem Ganzen erweitert, die schon seine frühere Lehre wesentlich geprägt haben: "Innerliches äußerlich, Äußerliches innerlich zu machen, für beides die Einheit zu finden; dies ist die allgemeine äußere Form, in welcher sich die Bestimmung des Menschen ausspricht." (B 26, 32)

Da Natur und Mensch aus dem einen göttlichen Geiste hervorgegangen sind, bedeutet alle menschliche "Äußerung" zuletzt: "Der Mensch schafft ursprünglich und eigentlich nur darum, damit das in ihm liegende Geistige, Göttliche sich außer ihm gestalte, und er so sein eigenes, geistiges, göttliches Wesen und das Wesen Gottes erkenne." (B 26, 28) Und umgekehrt wird bei der "Innerung" - wie Fröbel auch einfach sagt - das Äußerliche innerlich gemacht, d.h. es wird aus den Dingen und Vorgängen der Natur das Geistig-Göttliche vernommen: "Das Wesen, der Geist, das Göttliche der Dinge und des Menschen wird erkannt an s e i n e n , an i h r e n Äußerungen." (B 26, 9)

"Äußerung" wie "Innerung" sind die polaren Erscheinungsweisen der einen menschlichen A k t i v i t ä t . Fröbel hat dieses Prinzip der Aktivität von Fichte übernommen, doch verstehen beide

---

Von den Müttern soll jeder Erzieher lernen, "... denn selbst der männliche Kinderpfleger muß ein mütterliches Herz, muß mütterliche Gesinnungen in sich tragen, will er mit Segen und der sichern Erwartung, einst genügende Früchte seines Wirkens zu sehen, seinen Beruf erfüllen". (B 30a, 19)

1) Den symbolischen Wert der Spiele hat Fröbel erst in seinem späteren Leben entdeckt. (B 28, 8 f. - Einleitung)

darunter etwas sehr Verschiedenes. (Vgl. B 51) Während bei Fichte der Mensch das Material der Weltgehalte aus der Selbstsetzung des Ich ursprünglich be-deutet, d.h. ihm erst Sinn und Bedeutung vindiziert, gibt es nach Fröbel eine Aktivität nicht nur des Be-deutens, sondern auch des D e u t e n s : Der Mensch steht einer Welt gegenüber, hinter deren Erscheinungen sich das Göttliche birgt, und so ist die Welt der Natur, in der sich sein Handeln abspielt, immer schon v o n s i c h a u s b e d e u t s a m . [1] Die Fröbelsche Spieltheorie geht also über einen rein subjektiven Aktivismus hinaus; sie weiß um objektive Sinnstrukturen: "daß sehr viele der äußeren Erscheinungen, sehr vieles von dem Handeln und Tun der Knaben eine innere geistige Bedeutung hat, das innere geistige Leben und Streben desselben bezeichnet, also sinnbildlich, symbolisch ist". (B 26, 71) Im spielenden Tun ereignet sich ebenso wie in den Erscheinungen

---

1) Klaus Giel unterscheidet in seiner Schrift "Fichte und Fröbel" (B 51) nach der Tätigkeit des "Deutens" und des "Be-deutens" S p i e l und A r b e i t . Im Spiel handele es sich um ein deutendes, in der Arbeit um ein bedeutungsverleihendes Tun. "Nun ist aber die Tätigkeit, in der eine von sich aus bedeutsame Natur 'ansteht', das Spiel." (B 51, 197) - "Nun ist aber die Arbeit die Tätigkeit, in der dem an sich sinnlosen Material Bedeutung verliehen wird." (B 51, 124) - Ob sich jedoch das Innerlich-Machen des Äußeren und das Äußerlich-Machen des Inneren nur als Spiel, nicht aber auch als Arbeit interpretieren läßt, soll hier nur als Frage hingestellt sein.

der Natur das gleiche alles durchwaltende Gesetz des S p h ä r i s c h e n . Fröbel stellt fest, "daß die kreisenden Bewegungsspiele die Kinder fast gar nicht müde werden; der Grund darin scheint mir ein tiefliegender zu sein: Es ist dies Spiel ein Sinnbild für ein dreifaches Leben: - e r s t l i c h des eigenen jedes Menschen und Kindes: all unser Tun und unsere Taten drehen sich wie hier die Kinder um einen einzigen unsichtbaren Grundgedanken, Hoffnung oder Ahnen des Gemütes herum. Z w e i t e n s ist es ein Sinnbild des Naturlebens: wo, gleich den Planeten, sich alles um eine Einheit in Mitten eine bestimmende Sonne bewegt. D r i t t e n s ist es ein Sinnbild des gesamten Lebens des Menschen überhaupt, deren letzter Beziehungs- und Einigungspunkt zuletzt auch in der unsichtbaren Einheit und Mitte alles Lebens - in Gott ruht". (B 27, 33)

Was Fröbels Spieltheorie so wertvoll erscheinen läßt, weil sie über einen nur subjektiven Aktivismus hinausführt, ist demnach die Verknüpfung von T u n und G e g e n s t a n d : Spieltätigkeit und Spielgegenstand haben dieselbe Funktion, denn die Bedeutung beider ergibt sich aus der übergreifenden Einheit des Sinnes, der sich im Tun wie im Gegenständlichen darstellt. An den Spielgegenständen - den "Gaben" - , die Fröbel dem Kinde in die Hand gibt - es sind s y m b o l i s c h e U r f o r m e n , die sich an der Idee des Sphärischen normieren: Kugel, Würfel, Walze u.a. (vgl. B 11, Bd.2, 164) - soll es die ewigen Gesetze des einen Geistes, der in allen Erscheinungen wirksam ist, symbolisch erleben. Alle Möglichkeiten des Spiels mit diesen "Gaben" lassen es die "ewigen,

gestalthaften Grundgesetzlichkeiten" erkennen, nicht in begrifflicher Klarheit des Verstandes, sondern in a h n u n g s v o l l e m Erfassen durch das Gemüt. "Leben und Spiel ohne Ahnung seines Gesetzes und seiner Einheit ... wirkt weder erfreuend noch erhebend". (B 28, 16) Durch den Umgang mit dem Spielsymbol soll im Kinde die Ahnung erwachen: "Es liegt aller Mannigfaltigkeit eine Einheit, aller scheinbaren Willkür und Zufälligkeit ein still und verborgen waltendes Gesetz zum Grunde." (B 27, 62)

Fröbel stellt den Vorgang von "Äußerung" - "Innerung" in vielen Entwürfen an seinen Spielsymbolen dar. Grundsätzlich handelt es sich bei der "Äußerung" um ein tätiges, vorbewußtes Sichselbst-darstellen, bei der "Innerung" um ein ahnungsvolles Erfassen der symbolischen Wirklichkeit, doch sind Äußerung und Innerung nicht getrennte Vorgänge, sondern verschiedene Richtungen eines einzigen Vorgangs, die in der "V e r m i t t l u n g" ihre Einheit finden. Denn aus dem "Gesetz des beziehungsweisen oder e n t g e g e n g e s e t z t e n Gleichen", das über die Entgegensetzung von Äußerung und Innerung hinaus nach Fröbel ein "durchgreifendes Weltgesetz" (B 25, 137) ist, resultiert als seine notwendige Entsprechung das Gesetz der V e r m i t t l u n g . In der Vermittlung der Gegensätze erreicht der Mensch die wahre Lebenseinigung als das höchste Lebensziel. Die drei großen Gegensätze, zwischen denen zu vermitteln ist, sind: Natur und Gott, Gott und Menschheit, Menschheit und Natur. Und zwar liegt die Aufgabe des Menschen des näheren in der Vermittlung von Natur

und Menschheit [1] oder - wie Fröbel diese Pole auch nennt - von "Allheit" und "Einzelheit". Vermittlung zwischen beiden heißt, "... für beides die Einheit finden", aus der sie ja hervorgegangen sind; die Einzelheit ist in der Allheit, die Allheit in der Einzelheit nachzuweisen: "Selbst in der äußeren Trennung der Dinge ist ihr inneres Leben durch den Urgrund ihres Seins ein Einiges. Jedes Gewächs, jeder B a u m gibt dazu die Anschauung." (B 25, 136) Darum müsse der Weg zu uns selbst und dann zu Gott "d u r c h d i e N a t u r" (B 25, 136) führen, "dann weiter durch all die Bildungsmittel hindurch", d.h. vor allem durch das Spielerleben, in dem sich für Fröbel das "Natur- und Lebensganze" (B 25, 141) in konzentrierter Realisation darstellt. "Das Vermittlungsgesetz ist zugleich mit dem Gesetz des Gegensatzes ein durchgreifendes Lebens- und Weltgesetz ... Seine durchgreifende Anwendung führt uns zur Erreichung des höchsten Lebenszieles, der Lebenserkenntnis, des Lebensverständnisses, der Lebenseinigung." (B 25, 137) L e b e n s e i n i g u n g h e i ß t D u r c h d r i n g u n g d e r G e g e n s ä t z e a u s d e m e i n e n G e i s t u n d L e b e n d e s "U r w e s e n s". In ihr wird als der Urgrund aller Dinge, als das Gute, als die L i e b e erkannt. Und alles liebende Tun des Menschen muß von diesem Geiste und Leben seinen Ausgang nehmen, muß "von neuem

1) Im Glauben an die Schöpfung, an die Tatsache also, daß die Welt aus Gott hervorgegangen ist, sieht Fröbel die Vermittlungsaufgabe zwischen Natur und Gott gelöst. Die zweite Aufgabe, die Menschheit mit Gott zu vermitteln, sieht Fröbel im Glauben an die Erlösungsgeschichte gelöst. "An der Lösung der dritten Aufgabe arbeitet jetzt die Menschheit." (B 25, 144)

aus dem innersten Lebenskerne hervorwachsen". (B 30b, 72)

c) Die Frage nach dem erziehenden Anspruch von Montessori-Material und Fröbelschen Gaben

Die dargestellten Erziehungslehren von Montessori und Fröbel lassen eine weitgehende Übereinstimmung in dem für beide Lehren so bedeutsamen Aktivitätsprinzip erkennen. Eine weitere Übereinstimmung, die der Erziehungs"mittel", ist allerdings eine wohl nur scheinbare. Denn das Aktivitätsprinzip ist in der Lehre Montessoris so ausschließlich bestimmend, daß dieses allein für die Bereitstellung des "didaktischen Materials" maßgebend zu sein scheint, daß hier also an eine m e t a p h y s i s c h e Affinität von Kind und Gegenstand wohl nicht gedacht ist, während doch Fröbels Erziehungslehre von einer Grundanschauung, einem tragenden metaphysischen Grundgedanken beherrscht wird, aus dessen Prinzip jede seiner Spielgaben entworfen ist. - Allein aus dem Aktivitätsprinzip, ohne den metaphysischen Aspekt, kann der Erziehungsvorgang jedoch nicht wesensgerecht beschrieben werden. F.J.J.Buytendijk, der die Bedeutung der in der Montessori-Pädagogik angestrebten Selbsttätigkeit für die "sittliche Freiheit" - wir können auch sagen: für die S e l b s t e r z i e h u n g - hervorhebt (B 48), weist zwar darauf hin, daß der erzieherische Akt intentional auf die Welt bezogen sei und daß der Mensch den verpflichtenden Anspruch aus dem Sein der Welt erfahre, aber w i e und w o d u r c h sich aus der menschlichen Aktivität eine Begegnung mit der Welt ereignet, welche "günstigen Bedin-

gungen" Montessori dafür in der kindlichen Umwelt bereitstellt, läßt Buytendijk außer acht.

Mag nun auch Montessoris Grundgedanke ein psychologischer sein, der vom Aktivitätsprinzip ausgeht, so werden wir doch nach dem S y m b o l - charakter ihres "didaktischen Materials" zu fragen haben. Die Aussage, daß das Kind im Erziehungsgeschehen einer "Intelligibilität der Wirklichkeit" gegenüberstehe, kann für diese Fragestellung noch nicht genügen. Wir müssen fragen, ob eine solche "Intelligibilität" nicht im Symbolcharakter der Dinge sowie in der - ihm entsprechenden - Symbolfähigkeit des Menschen zu suchen ist und wollen zu diesem Zwecke Montessoris "Material" mit den "Gaben" Fröbels vergleichen.

Fröbel hat das Erziehungsziel immer wieder als "Lebenseinigung" bezeichnet. Montessori spricht von der "Konzentration", der "Polarisation der Aufmerksamkeit". Im Begriff der Konzentration ist uns ein Zustand des Kindes beschrieben: wie es uns im Augenblick eines Montessori-Phänomens erscheint. Lebenseinigung meint nicht nur den psychischen Zustand, sondern eine metaphysische Einswerdung mit dem göttlichen Urgeist.

Für Montessori war entsprechend ihrer psychologischen Sichtweise bei der Konzeption des didaktischen Materials der Gedanke leitend, wie der spontane Betätigungsdrang des Kindes pädagogisch nutzbar gemacht werden könne. Für Fröbel waren es zugleich z w e i Leitgedanken, die ihn die "Gaben" finden ließen: ein anthropologischer und ein metaphysischer. Seine Gaben sollen den psychologischen Bedürfnissen entsprechen, sie sollen aber auch die metaphysischen Seinsgesetze symbolisch verkörpern. Mit den Gaben soll dem Kinde

der Zugang zum Weltverständnis eröffnet werden. Sie sind aus der Idee des sphärischen Gesetzes entwickelt. In ihnen wirkt die "Kraft-Äußerung" des Urgeistes selbst. Spranger weist mit Halfter darauf hin, "daß die 'Gaben' die ersten Gestaltungen der Natur zu Ahnen hatten". (B 78, 41) Prüfer interpretiert: "Wie die Kristalle die primitivsten Formen sind, in denen sich der Urgeist äußert, die ersten Zeugen von Geist und Vernunft in der Materie, ... so sind infolge der Analogie zwischen individueller und allgemeiner Geistesentwicklung für den aufdämmernden Menschenverstand auch nur diese einfachsten Gebilde, also die geometrischen Grundformen (Kugel, Würfel, Walze usw.) faßlich. Sie müssen daher die ersten Gestalten sein, mit denen sich der kindliche Geist beschäftigt, also die ersten Spielgegenstände des Kindes. - Die Einheit nun, aus der alle Mannigfaltigkeit hervorquillt, ist für Fröbel das Sphärische; es ist ihm der Ausgangspunkt aller Gestalten, die Urform des Kosmos, die erste Darstellung des Geistes in der Materie. Das Sphärische muß daher das erste sein, was dem kindlichen Geist nahegebracht wird. So kam Fröbel zur Kugelform als dem natürlichsten Anfangsglied seiner Spielmittel, und es entstand die 'erste Gabe': der Ball." (B 69, 86)

Zwischen der Spiel- und Betätigungsfreude des Kindes und den metaphysischen Gesetzmäßigkeiten, die in den Beschäftigungsmitteln sichtbar werden, besteht auf Grund ihres gemeinsamen Ursprungs im göttlichen Geist eine ursprüngliche Affinität. Die Wirkkraft des Göttlichen wird im Medium des Gegenständlichen vernehmbar, so daß die in den Dingen ruhenden Gesetze vom Kinde

intuitiv erfaßt werden. (B 63, 406) Fröbel will die ursprünglichen (sphärischen) Gesetze in seinen Bildungsmitteln erfahrbar machen und nennt sie in diesem Sinne einmal "ein Abc und ein Einmaleins, durch das man endlich Gottes Sach- und Tatoffenbarung, die Natur, werde lesen und sich so selbst verstehen und erfassen können". (B 63, 406 - Ungedruckter Brief vom 29.Febr.1836; übernommen von Prüfer, Die pädagogischen Bestrebungen Fr.Fröbels. 1836-42. Diss. 1909, S.17.)

Es ist also nur scheinbar eine Übereinstimmung, daß Fröbel und Montessori beide an ihren Beschäftigungsmitteln die mathematischen Ordnungsgesetze betonen, nach denen "Gaben" und "Material" angelegt sind. Denn während am didaktischen Material Montessoris lediglich die Zahlen-, Größen- und Gewichtsverhältnisse, Raum-, Lagebeziehungen usw. geübt werden sollen, handelt es sich bei Fröbel niemals um bloße Kraftübung, sondern um die Erfassung von Gesetzen, die i n den Gegenständen und h i n t e r den Gegenständen angenommen werden. Nicht die gemeinsame formale mathematische Ordnung der Bildungsmittel ist entscheidend, sondern der unterschiedliche Sinn, aus dem heraus sie dort und hier konzipiert sind.

Da eine metaphysische Sinnintention den Lehranweisungen Montessoris nicht entnommen werden kann, mag die Kritik zu Recht bestehen, wonach ihr didaktisches Material die Tendenz hat, zu einer bloß m e c h a n i s c h e n Übung von Fertigkeiten anzuregen. "Montessori sieht... die Aufgabe des 'didaktischen Materials' in der Übung der einzelnen menschlichen Organe, vor allem der Sinnesorgane". (B 59, 83) - "Ihr 'Material'... entartet immer mehr zu einem Mechanismus..." (B 60, 95) Sergius Hessen braucht in

diesem Zusammenhang auch das Wort "Technik". (B 60, 94) Muchow sieht den Gewinn der Spieltätigkeit mit dem Montessori-Material "n u r i n d e r Ü b u n g d e r O r g a n e u n d F e r t i g k e i t e n d e s p s y c h o – p h y s i o l o g i s c h e n O r g a n i s m u s , a b e r n i c h t i n d e r p e r s o n a l e n T o t a l i t ä t ...". (B 55c, 164)

Es scheint, als habe Montessori zu wenig beachtet, daß menschliches Tun - und zwar schon das kindliche Tun und Spielen - immer auch ein tieferes Anliegen hat. Mag das Kind die Gegenstände zunächst auch nur "expansiv" (Buytendijk) angehen, so erfüllt sich doch sein Tun erst in der "Adaption des Werthaften" (Buytendijk) und kann erst darin Befriedigung finden. Das von Montessori beobachtete Phänomen der Aufmerksamkeit, der "Konzentration", muß wohl noch einmal genauer daraufhin untersucht werden, wieweit es sich dabei um expansive Funktionslust einer bloßen Hindernisbewältigung oder um adaptive Welteroberung und Wertentdeckung handelt.

Die so erstaunlich hingebungsvolle Wiederholungstendenz im sog. Montessori-Phänomen kann durchaus dem bloßen Betätigungsdrang kindlicher Expansivität entspringen. Das Kind empfindet das Material als ein zu überwindendes Hindernis. Nach anfänglichem Üben wird das Kind des Materials mächtig und erlebt in unzählbaren Wiederholungen die Freude des Könnens. Damit darf der Prozeß aber noch nicht abschließen. Wird der Wert des Gegenständlichen nicht erlebt, so muß das geschehen, was die Kritiker der Montessori-Pädagogik beobachten: Das Kind wirft das Material achtlos weg, es wird seiner überdrüssig, weil ihm dessen

Wertgehalt nicht aufgegangen ist.

Auch Montessori mag die Aktivität des Kindes als ein ursprüngliches Suchen verstehen, in dem es zu seiner Selbstwerdung findet. "Das Kind ist erregt, solange es in der Tiefe seines Bewußtseins etwas sucht und sich selbst noch nicht gefunden hat." (B 32, 65) Aber diesem Tatbestand wird wohl ausschließlich von der Psychologie her entsprochen, wenn es Montessori nur darum geht, ein Material zu finden, das für die Aktionslust des Kindes "reizvoll", "anziehend" ist, das aber - wie es scheint - dem Moment einer metaphysischen Bezogenheit nicht hinreichend Rechnung trägt. Liegt aber nicht auch ihrem Material schon diese metaphysische Intelligibilität zugrunde, obgleich sie von Montessori selbst nicht methodisch beabsichtigt wurde? Denn was ereignet sich in der "Konzentration" und wie versteht Montessori selbst diesen Vorgang? Sie sagt: "Die Konzentration umfaßt drei Stufen: die 'vorbereitende Stufe', die 'Stufe der großen Arbeit', die mit einem Gegenstand der äußeren Welt im Zusammenhang steht, und eine dritte, die sich nur im Inneren abspielt und die dem Kinde Klarheit und Freude verschafft. Ein Strahl dieser Helligkeit fällt dann auch auf die Umgebung zurück, so daß das Kind Dinge bemerkt, die es vorher nicht beachtet hatte. (B 32, 69) Die "vorbereitende Stufe" und die "Stufe der großen Arbeit" können mit Einschränkung aus dem kindlichen Betätigungsdrang einer zu überwindenden Hinderniswelt verstanden werden. [1] Die dritte Stufe aber, "die sich nur

1) Wenn allerdings diese Formulierung "große Arbeit" berechtigt sein soll, so muß das Kind also schon eine Arbeitsaufgabe erfaßt haben. Es muß sich um Aufgaben handeln, die Montessori

im Innern abspielt", ist näher zu betrachten.

Erst diese dritte und eigentliche Stufe im Inneren des Kindes ist das eigentlich pädagogische Geschehen. Wie könnte sich dieser Wandlungsprozeß der inneren Selbst- und Freiwerdung ereignen und wie könnte ein Strahl dieser Helligkeit auf die Umgebung "zurück"-fallen, wenn das Kind nicht zuvor schon vom Wertanspruch der Umgebung zur inneren Wandlung aufgerufen wäre? Das Kind bemerkt Dinge, "die es vorher nicht beachtet hatte". Der Prozeß des inneren Werdens steht also grundsätzlich in Relation zu einer Welt, die in ihrer Werthaftigkeit intelligibel ist und s p r u c h h a f t werden kann. Jede spruchhafte Beziehung ist aber p e r s o n a l gerichtet. Ü b u n g e n der Organe, der Sinne und der Muskeln bleiben im Vorfeld des Erzieherischen, wenn sie nicht in das dialogische Spannungsverhältnis von Selbst und Welt, von personalem Anspruch und personaler Antwort einbezogen werden. Erst damit gewinnt der Prozeß der Welteroberung und Wertentdeckung seinen tieferen Sinn. Bleibt die Betätigung der Sin-

---

mit ihrem Material stellt. Diese haben wir bereits als bloße Übungen erkannt, die sich auf bestimmte Sinne und Organe beschränken und deshalb das Kind nicht in seiner personalen Totalität beanspruchen können. Sergius Hessen übt gerade daran Kritik, daß Montessori mit einer "heteronomen" Aufgabenstellung die pädagogische Arbeit beginnen lasse. Wenn das Ziel einer "autonomen" Tätigkeit des Kindes erreicht werden solle - in der das Kind die ihm eigene Aufgabe aus der Sache erkenne, wo die Aufgabe aus der Sache selbst sich stelle - , müsse am Anfang eine noch "anome" Spiel-Tätigkeit stehen, in der das kindliche Tun noch nicht zweckhaft bestimmt sei. Aus dem allmählichen Fortgang von "anomer" zu "heteronomer" Tätigkeit müsse der Übergang zur "autonomen" Tätigkeit gefunden werden. (B 59 und B 60)

ne und Muskeln isoliert von der inneren Wertintention und führt die kindliche Eroberungsfreude nicht über das Tunkönnen hinaus, so geht auch alsbald die Betätigungslust am Material verloren, weil Sinn und Bedeutung in ihm nicht entdeckt werden können. Mit einem Unlustgefühl wird das Kind dann schnell vom Beschäftigungsmaterial ablassen.

Die Betätigungsfreude allein darf also noch nicht als eigentliches Montessori-Phänomen bezeichnet werden. Offenbar ereignet sich in ihm, so wie es von der Autorin selbst geschildert wird (vgl. S. 107f) wesentlich mehr: Das Kind ist völlig in seine Tätigkeit versunken, läßt sich durch nichts ablenken, und vor allem, es beendet seine Beschäftigung mit einem Ausdruck der Genugtuung! Es "stand mit klaren Augen auf, fröhlich und zufrieden, schien erleichtert und ausgeruht und lächelte wie Kinder, die aus einem wohltuenden Schlaf erwachen". (B 32, 58) - Das Kind fing an, "sich vollständig zu verändern, man könnte fast sagen, intelligenter und mitteilsamer zu werden; es zeigte außerordentliche innere Eigenschaften, die an die höchsten Seelenphänomene, wie die der Bekehrungen erinnerten". Daß es sich hier um einen echten Wandlungsprozeß handelt, der sich mit jener vordergründigen psychologischen Begründung nicht angemessen beschreiben läßt, ist offenkundig. Es scheint so, als habe Montessori in ihrer betont psychologischen Sichtweise sich nicht ausreichend Rechenschaft darüber gegeben, worin das "tiefste Interesse", die "innere Kraft des Kindes für seine Erziehung" bestehen (B 32, 59) und daß das "Pädagogisch-Eigentliche" im Montessori-Phänomen sich erst da ereignet, wo sich der Betätigungsdrang des Kindes im Werthaften er-

füllt: wo Anspruch und Antwort ist. Das Kind in der Erziehungswirklichkeit vernimmt aus dem "wissenschaftlichen Apparat" des didaktischen Materials Ansprüche, die in Montessoris Beschreibung zu kurz kommen. Bloße Betätigungslust im Kinde und die Anregungskraft des Materials machen noch keineswegs das ganze Montessori-Phänomen verstehbar. Den Ernst, mit dem das Kind sich den Dingen hingibt, die Behutsamkeit, mit der es dieselben behandelt, das tiefe Erkenntnisglück, das sich in seinem Benehmen ausdrückt, wie sollte man das alles deuten, wenn nicht aus der Erkenntnisfreude einer tiefen Seins- und Werterfahrung? Es muß sich um Vorgänge handeln, die sich nicht aus einer rationalistischen Auffassung von der Erziehung erklären lassen. In der mathematischen Struktur des Materials allein wird man kaum den Grund für jene "embryonalen Sinnerfassungen" (B 55c, 150) - wie Martha Muchow sagt - finden können. Es handelt sich vielmehr wieder um die irrationale "Ahnung" einer Idee, wie wir sie schon bei Fröbel fanden.

Was in Fröbels "Gaben" bewußt intendiert ist, das ahnende Erfassen metaphysischer Geistwirklichkeit, mag sich am Montessori-Material sporadisch ereignen, aber es ist nicht ausdrücklich in die theoretische Begründung ihres Erziehungssystems eingegangen. [1]

---

1) Aus dieser Tatsache lassen sich wohl die kontradiktorischen Deutungen so vieler Interpretationsversuche verstehen. Günter Schulz gibt in seinem Buch "Der Streit um Montessori" eine umfassende Darstellung und Übersicht der Montessori-Kritik. (B 75)

Die Erfassung tieferer Sinnzusammenhänge, das Vernehmen von Wertansprüchen läßt sich nicht zureichend aus der durchrationalisierten mathematischen Exaktheit der Beschäftigungsmittel, die sie so stark betont, erklären.

Hier hat Fröbel tiefer und klarer gesehen. Die symbolische Wirksamkeit, die er sich von den Gaben erhofft, erwartet er nicht von ihrer mathematischen Exaktheit, sondern von ihrer Kraft, die metaphysischen Seinsgesetzlichkeiten zu symbolisieren, einerseits und von der irrationalen Tiefe der Ahnung andererseits. Ahnung und Symbol stehen in Relation zueinander. So bekommt er den existentiellen Vorgang der Erziehung eher in den Griff als Montessori, deren Art, "wissenschaftliche Untersuchungen" durchzuführen, keineswegs das Geheimnis eines personalen Ereignisses erschöpfen. Die Aufgaben, die das Montessori-Material stellt, können darum das "tiefste Interesse" des Kindes nur sporadisch wecken, das Geheimnis der Person aber können sie nicht mit Sicherheit erreichen.

Daß aber trotzdem im Montessori-Phänomen gewiß immer wieder auch echte und eigentliche Erziehung sich ereignen kann, liegt darin begründet, daß dem Kinde auch in der strengen methodischen Arbeitsanweisung zu mechanisch-formal übender Tätigkeit doch immer noch ein Raum subjektiver Freiheit verbleibt, die auch im sprödesten Stoff eine unerschöpfliche Vielfalt von Bedeutungen zu entdecken vermag. Im Unterschied zu Montessori gibt Fröbel dieser Bildekraft der schaffenden Phantasie - aus der sich für ihn die Ahnungen konstituieren - von vornherein einen viel größeren Spielraum, wie das die Fröbel-

Montessori-Kritik ja auch allgemein hervorhebt. "Ihm ist diese Einbildungskraft ein Beweis für des Kindes ungetrübte Geistigkeit." (B 63, 399) Fröbels Gaben sind nicht als Material für nur eine bestimmte Übung und Aufgabe gedacht und daher für jede seelische Entwicklungsstufe unerschöpflich. Helene Klostermann führt dazu aus: "Als Beispiel möge seine III. Gabe dienen, das würfelförmige Baukästchen mit acht gleichen Teilwürfeln: dem 2-3jährigen Kinde ist es ein leicht zu handhabendes Spielzeug, mit einer Fülle von Darstellungsformen, die es mit seiner Phantasie beleben kann; das 5-6jährige kann daran alle Zahlenverhältnisse bis acht, alle Raumbeziehungen von Länge, Breite und Höhe, das Wesen von Flächen, Kanten und Ecken ... erfassen - ...; der Erwachsene mag sich ... über grundlegende arithmetische und mathematische Erkenntnisse ... belehren. Ähnliche und ansteigend immer reichere Formengesetze in lückenlosem Aufbau liegen sämtlichen Fröbelschen Bildungsmitteln zugrunde" (B 63, 406), was damit zusammenhängt, daß nicht nur ihre mathematischen Formen, sondern ihre sämtlichen q u a l i t a t i v e n Eigenschaften als Träger symbolischen Gehalts verstanden werden. Denn grundsätzlich alles kann ja zum Symbol, zur "Chiffre" werden, sofern der Mensch die erfahrbare Wirklichkeit aus der unauslotbaren Tiefe seines eigenen Wesens als transparente Vergegenwärtigung des unerfahrbaren Seins auffaßt. Indem er sich in wertsuchender Aktivität dem Besonderen des medialen Gegenstandes zuwendet, entdeckt er darin die symbolische Repräsentation des Allgemeinen. Das unerfahrbar Eine wird im Besonderen der bestimmten Situation spruchhaft vernommen, als verpflichtender Anspruch.

Also auch für die einfachen Dinge des Montessori-Materials und der Fröbelschen Gaben gilt die oben erörterte grundsätzliche Feststellung, daß sich alle erzieherische Wirksamkeit im Medium des Symbolisch-Spruchhaften, im Medium der Begegnung ereignet, weil eben alles menschliche Tun ein wesenhaft sprachliches, spruchhaftes Tun ist, und es nichts gibt, was nicht in die Sprache gehörte; auch die sprachlose, nicht sprechende Welt des Dinghaften kann darum für uns Medium personalen Anspruchs werden.

Dieser spruchhafte Charakter des Symbolischen im Begegnungsphänomen als konstituierender Grundbefund aller eigentlichen Erziehung soll im Folgenden an Hand weiterer Beispiele aus der Erziehungsphilosophie der Gegenwart noch mehr verdeutlicht werden. Dazu greifen wir zunächst noch einmal auf Gedankengänge zurück, die Martin Buber, der Autor des "Dialogischen Prinzips", in seinen Schriften entwickelt hat.

2. Das Spruchhaft-Symbolische in der Begegnungslehre Martin Bubers

a) "Ich-Du" und "Ich-Es"

Buber spricht von einer "Zwiefalt der Grundworte", in denen sich die "zwiefältige Haltung" des Menschen in seinem Verhältnis zur Welt fassen lasse. Gemeint sind die kontradiktorischen Wortpaare Ich-Du und Ich-Es. (B 20a, 7)
Das menschliche Verhältnis zur Welt ist immer mit einem dieser beiden Grundworte charakterisierbar.

Das Ich-Du-Verhältnis ist eine "B e z i e h u n g", die der Mensch nur mit seinem ganzen Wesen vollziehen kann. Der ganze Mensch in seiner Personalität begegnet der Ganzheit des Du. Die Ich-Du-Beziehung ist ein Ereignis zwischen Personen.

Das Ich-Es-Verhältnis dagegen ist die "E r f a h r u n g" eines Etwas, in der nicht das ganze Wesen des Menschen mit im Spiele ist. Nicht der ganze Mensch in seiner Personalität ist angesprochen, weil die Welt ihm nicht als Ganzheit begegnet. Sie verschließt sich ihm in ihrer letzten Tiefe und erscheint ihm nur in Teilen, zu denen er nicht in wesenhafte Beziehung tritt. Die Erfahrung von Etwas ist vielmehr nur ein e i n s e i t i g e r Vorgang: "Die Welt hat keinen Anteil an der Erfahrung. Sie läßt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, denn sie tut nichts dazu, und ihr widerfährt nichts davon." (B 20a, 9)

"Beziehung ist Gegenseitigkeit" (B 20a, 19), und gegenseitige Beziehung ist "B e g e g n u n g"; sie ist ein existentielles Ereignis. In der Begegnung wird das Du g e g e n w ä r t i g , es entsteht Gegenwart (B 20a, 16), während in der Es-Erfahrung das G e g e n s t ä n d l i c h e in der Vergangenheit erlebt wird. Erfahrung bleibt den Bedingtheiten des Raum-Zeitlichen verhaftet, durchstößt sie nicht auf das Wesenhafte hin. "Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit". (B 20a, 17) Begegnung ereignet sich unter raumzeitlich ausgedehnten Es-Strecken des Erfahrens und Gebrauchens nur sporadisch. Das gegenwärtige Du ist ohne Dauer. Es muß den Begegnungscharakter immer wieder

verlieren und ins Eshafte des Gegenständlichen abrücken. Umgekehrt bedeutet das, daß alles Eshafte aus dem Bereich des Erfahrbaren hervortreten und mir begegnen kann. Das Eshafte kann als ein Du, ja als ein - wie wir aus Bubers dialogischem Sprachverständnis wissen - spruchhaftes Du wesenhaft gegenwärtig werden, das den Menschen wahrhaft anspricht; denn alles kann ja spruchhaft, d.h. im zugesprochenen Wort erlebt werden. "Nichts kann sich weigern, dem Wort Gefäß zu sein." (B 20b, 139)

Im Ereignishaften der punktuellen Beziehung zum je und je Gegenwärtigen, in der der Mensch mit seinem ganzen Wesen beansprucht ist, realisiert sich in der personalen Ich-Du-Relation die Entscheidungssituation verantwortlichen Tuns. "Alles wirkliche Leben ist Begegnung." (B 20a, 15)

b) Der Primat der Ich-Du-Beziehung

Die Beziehung zum Du in der Begegnung ist die eigentlich menschliche Verhaltensweise, in der sich das Menschentum verwirklicht. Entwicklungspsychologisch kann man hier mit Buber von einem Primat des "Beziehungsstrebens", d.h. des Strebens nach menschlicher Begegnung, oder von einem "Apriori der Beziehung" gegenüber aller begrifflichen "Erfahrung" sprechen. Er weist auf die Bewußtseinsentfaltung bei Kindern und "Primitiven" hin. Das Denken es-hafter Dinge sei ein spätes Produkt, das aus der "Zerscheidung der Urerlebnisse" hervorgehe; einer ursprünglich naturhaften Verbundenheit im Vorgeburtlichen folge die Sehnsucht nach welthafter Verbundenheit in der geistigen Du-Beziehung, erst das

Absehen von der Verbundenheit ermöglicht die dingliche Erfahrung des Gegenständlichen. "Es ist eben nicht so, daß das Kind erst einen Gegenstand wahrnähme, dann etwa sich dazu in Beziehung setzte; sondern das Beziehungsstreben ist das erste, die aufgewölbte Hand, in die sich das Gegenüber schmiegt; die Beziehung zu diesem, eine wortlose Vorgestalt des Dusagens, das zweite; das Dingwerden aber ein spätes Produkt, aus der Zerscheidung der Urerlebnisse, der Trennung der verbundenen Partner hervorgegangen - wie das Ichwerden. Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodel; das Apriori der Beziehung; d a s e i n g e b o r e n e D u." (B 20a, 31)

Das eingeborene Du ist auch für die ursprüngliche Naturverbundenheit in Sprache und Tun bestimmend. Die primitive Sprache ist noch gegenstandsarm, aber von gegenwartsstarker Aktualität (B 20a, 22); das manuell geschaffene Werk wird "personifiziert" und angesprochen. Kurz: "Die Entwicklung der Seele im Kinde hängt unauflösbar zusammen mit der des Verlangens nach dem Du...". (B 20a, 32)

c) Das Moment der Begegnung im Phänomen künstlerischer Figuration

Das Phänomen der Begegnung des Menschen mit der Welt stellt sich mit besonderer Intensität dar und wird am ehesten aufweisbar, wo es ins Künstlerische transformiert wird. Davon handelt Buber in der Schrift "Der Mensch und sein Gebild" (B 18) unter der leitenden Frage: "Was ist es um die Kunst als um ein Wesen, das dem Wesen des Menschen entspringt?" (B 18, 8)

Er unterscheidet dort "vier Potenzen", "mit denen der Mensch seine Naturhaftigkeit transzendiert und das Menschentum als eigentümlichen Seinsbereich stiftet" (B 18, 45): Erkenntnis, Liebe, Kunst und Glauben. Mit der Kunst meint Buber das "gemeinsame Prinzip" alles künstlerischen Schaffens: "das Künstlerische" (B 18, 9 f.), dem er also wie jenen drei anderen Potenzen seine konstitutive Bedeutung für das menschliche Sein zuerkennt, obwohl er den "Künstler" auch ein "Sonderwesen" (B 18, 45), eine "absonderliche Sonderart des Menschen" nennt. (B 18, 53)

Handelt es sich in der Du-Beziehung immer darum, daß der Bereich des Erfahrbaren auf das Wesenhafte hin durchstoßen wird, so gilt das für die künstlerische Beziehung in erhöhtem Maße. Um diese besondere Art, wie der Künstler der Welt b e g e g n e t , darzutun, geht Buber von einem Wort Dürers aus: 'Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reißen, der hat sie.' (B 18, 16) - Kunst ist weder allein aus dem Wesen der Natur, noch allein aus dem Wesen des Menschen zu verstehen, sondern einzig aus der B e z i e h u n g z w i s c h e n beiden. (B 18, 52 f.)

In seiner Interpretation der Dürerschen Aussage erörtert Buber zunächst den Begriff "N a t u r" unter dem Gesichtspunkt, was er "uns Heutigen", uns "Zeugen der modernen Kernphysik" bedeutet. (B 18, 19) Er sieht das Erleben der Natur in einer "unüberwindbaren Differenz" von bildhafter Wahrnehmung des Sinnenhaften einerseits und von Erfassung des Unvorstellbaren, nicht Sinnenhaften, andererseits auseinanderklaffen. (B 18, 20 f.) Für Dürer war die Natur noch einfachhin

die Sinnenwelt. (B 18, 20) Das neue 'Weltbild' der modernen Naturwissenschaften besteht aber "letztlich darin, daß es kein B i l d der Welt mehr gibt". (B 18, 23) Denn der Physiker kann die Sinnenwelt nicht mehr gläubig hinnehmen, für ihn ist die "Einheit des denkenden Lebens" unerreichbar geworden und in die "getrennten Bezirke wissenschaftlicher Erkenntnis" zerfallen. (B 18, 21) Die Bilder der sinnenhaften Wahrnehmung sind frag-würdig geworden, es muß nach dem "zugrunde Liegenden" gefragt werden, das nur mit wissenschaftlichen Methoden faßbar wird, in der Wirklichkeit aber unzugänglich bleibt. (B 18, 21) Der Physiker hat es mit dem mathematisch Bestimmbaren zu tun; seine Methode besteht darin, das zu Erforschende vom Trug der Sinnenwelt freizumachen; sie richtet sich auf das bloß Gegenständliche, das mit fortschreitender Erkenntnis mehr und mehr ins Unvorstellbare entrückt, nur noch mit mathematischen Grundformeln bezeichnet und im Experiment bestätigt werden kann. Aber das Unvorstellbare, das ich "benenne und benütze", ist nicht zugleich das Unerforschliche. Hier erhebt sich der Widerspruch! Das Unvorstellbare ist ein Etwas, zu dem ich nicht in "Beziehung" trete; aber das Unerforschliche, die Welt, "vor deren Unfaßlichkeit ich erschaure" (B 18, 25), wird mir zum gegenwärtigen Anspruch. Was der Physiker hinter der Sinnenwelt erfährt - sei es die "Raumzeitwelt als Ganzes", sei es das unsichtbare Elektron - , ist unanschaulich und darum nicht zu v e r g e g e n w ä r t i g e n , ist "ins gelebte Leben als die Welt dieses Lebens nicht mehr aufnehmbar". (B 18, 25)

Der Nur-Physiker steht zur Welt also nicht in Beziehung; diese ist nur möglich, wenn die

Sinnenhaftigkeit nicht ausgeschaltet wird. Das unvorstellbare x der Erfahrung kann mir in seiner Unvorstellbarkeit nicht wirklich "begegnen"; es bleibt ein Gegenständliches ohne Gegenwart, ein distanziertes Es, dem ich kein Ich zuschreibe, ein entsinnlichtes, unvorstellbares x. Aber das in die Sinnenhaftigkeit gekleidete x ist das x, das mir begegnet; das eshafte x wird mir als Du gegenwärtig, wenn es durch das Medium des Sinnenhaften hindurch zu meinem Sein Kontakt gewinnt: "Sein Sein hat Umgang mit meinem Sein, wenn es zu meinen Sinnen die Vertreter entsendet, denen die wissenschaftliche Sprache den zweideutigen Namen von Reizen verliehen hat..." (B 18, 33) In dieser Berührung mit dem begegnenden x konstituiert sich allererst das Sinnenhafte als solches: "Sie selber, die Sinnenwelt, steigt aus dem Umgang von Sein mit Sein auf." (B 18, 33) - "Denn in all der Sinnenwelt ist nicht ein Zug, der nicht aus Begegnungen stammte, nicht von der Mitwirkung des x in der Begegnung herrührte." (B 18, 30)

Da sich über den ontologischen Zusammenhang, der zwischen dem unvorstellbaren x und der anschaulichen Sinnenwelt besteht, keine erklärenden spekulativen Aussagen machen lassen, richtet Buber sein Augenmerk auf die Erscheinungsweise des x im Sinnenhaften, auf die Art, wie es sich sinnenhaft anzeigt und wahrnehmen läßt.

Das Erleben des x ist von unendlicher Tiefe und daher unausschöpfbar. In die Begrenztheiten des Sinnenhaften geht es nur in "Vielheiten" je einzelner "gestalteter Einheiten" ein, die als "Figuren" ("Formen", "Reize") zu uns gelangen. (B 18, 33 f.) Im Umgang mit dem x "steigen die

klarumrissenen Gestalten auf, die farbig und tönend meine Sinnenwelt bevölkern". (B 18, 33) Das Medium der Sinnenwelt gestaltet sich in der Gegenwart der "Beziehung" zu konkreten Einheiten, die sich den Sinnen jeweilig als d i e Ganzheit darstellen; in der teilhaften Gestalteinheit wird die Ganzheit von Welt transparent. "Beziehung" besteht also nicht schon zu partiell gegebenen B e s t a n d t e i l e n der Welt, sondern in der echten Beziehung ist immer die Tiefe der Weltganzheit wie die Ganzheit der Person im Spiel. Es sei noch einmal daran erinnert, daß Buber an anderer Stelle den Akt des In-Beziehung-tretens als "synthetische Anschauung" beschreibt: "synthetische Anschauung nennen wir die Anschauung eines Seienden als Ganzheit und Einheit". (B 21, 16) - "Nur die Anschauung des mir gegenüber welthaft Wesenden in seiner vollen Gegenwärtigkeit, zu der ich, selber als Gesamtperson gegenwärtig, mich in die Beziehung gesetzt habe, gibt mir die Welt wahrhaft als ganze und eine." (B 21, 17) Also die Welt als Ganzheit und Einheit wird in den G e s t a l t e n der Sinnenwelt gegenwärtig. Menschliche Wahrnehmung von Welt kann sich gar nicht anders als in einheitschaffendem "Binden und Begrenzen, Gliedern und Rhythmisieren" (B 18, 34) vollziehen, auch dann nicht, wenn "nirgends eine Form sich meinem Auge bietet". (B 18, 34) Einheit gestaltet sich "in allen Bereichen der Sinne" (B 18, 35), und je tiefer sich das "Werden gestalteter Einheit" aus der Ganzheit von Selbst und Welt ereignet, desto mehr "wandelt sich ... die Betrachtung zur Schau. Schau ist figurierende Treue zum Ungekannten, die im Zusammenwirken mit ihm ihr Werk tut. Sie ist Treue nicht zur Erscheinung,

sondern zum Sein - dem unzugänglichen, mit dem wir umgehen". (B 18, 35)

Menschliche Wahrnehmung ist Aktivität, Bewegung und Wahrnehmung stehen in einem Wirkzusammenhang. (B 18, 27 f.) Die wahrnehmende Schau fängt nicht lediglich Eindrücke auf wie etwa die photographische Platte, in der Schau wird vielmehr das Schaubare erst g e s t a l t e t : Tätige Schau schafft im Zusammenwirken mit dem x die sinnenfällige Gestalteinheit. Im erkennenden Wirken und im wirkenden Erkennen dringt das schauende Gestalten in das Unerforschliche ein und holt es ins Medium des Schaubaren, in die sinnenfällige Erscheinung des Gestalthaften hervor.

Diese Art der menschlichen Wahrnehmung ist nach Buber noch nicht die des Künstlers. Doch kann künstlerisches Weltverhalten nicht toto coelo von ihr verschieden sein. Im künstlerischen Schaffen wird nur deutlicher sichtbar, was menschlichem Wesen schlechthin eigentümlich ist. Den Übergang zum eigentlich künstlerischen Verhalten bezeichnet ihm der Begriff der "Figuration". - Die beschriebene Wahrnehmung ist also soweit nicht schon selbst Figuration im Vollsinne, aber Buber spricht ihr doch bereits "eine Richtung zur Figuration" zu. (B 18, 36) "Alle Wahrnahme, aber zumal die zur Schau vertiefte, legt es auf Figur an. Figurierend gibt sie den unanschaulichen Zusammenhängen der x-Welt die ganz präsente Entsprechung." (B 18, 37) Künstlerische Wahrnehmung, künstlerische Schau tut nichts wesenhaft anderes; nur ist die Schau des Künstlers nicht nur eine "Richtung zur Figuration", sondern sie i s t Figuration. "Erst der Künstler ist 'voller Figur'. Erst seine Schau ... bringt zur ersten,

vom Menschen als solchem vollbrachten Weltformung die zweite, die völlige Figuration hinzu". (B 18, 37)

Was aber heißt "völlige Figuration"?

Zwar "legt es" schon "alle Wahrnahme auf Figur an", insofern sie nämlich die Schaufähigkeit immer schon als Potenz impliziert, aber vollends realisiert sich diese doch erst in der künstlerischen Schau; denn: "Die Wahrnehmung holt aus dem Sein der Welt, die wir brauchen; erst die Schau und von ihr geführt die Kunst dringen über das Brauchen hinaus und machen das Überflüssige zum Notwendigen." (B 18, 38) In der Schau werden die Grenzen des "Weltfilters" gesprengt, der nur hergibt, "was die Gattung homo sapiens braucht, um zu bestehen". (B 18, 37) "Auf das Ausfigurieren in der Schau ist der Mensch gattungsmäßig noch nicht eingerichtet." (B 18, 37 f.) Und die Schaufähigkeit verdichtet und überhöht sich nun noch einmal in der künstlerischen Potenz des Menschen, darin, daß der Mensch im Umgang mit dem Sein des x die sinnenfällige Gestalteinheit schafft. Der Künstler erlebt die Begegnung mit dem x in "einer ihm eigentümlichen Intensität" (B 18, 49), er v o l l e n d e t d i e G e s t a l t h a f t i g k e i t z u m v o l l k o m m e n e n G e b i l d (B 18, 53), er "begnügt sich nicht mit der Anschauung dessen, was die gemeinmenschliche Sinnenwelt ihm wahrnehmbar macht. Er begehrt ..,die Vollkommenheit der Beziehung zu den Substraten der Sinnendinge zu erfahren und zu verwirklichen: durch die Figuration in der Schau und im Werk". (B 18, 49 f.) Der Künstler treibt die Gestalt "in ihre Vollkommenheit, in ihre voll figurierte Wirklichkeit". (B 18, 50)

Für die künstlerische Potenz des Menschen gilt nun nach Buber dasselbe, was er von den ihr gleichgestellten menschlichen Grundkräften der Erkenntnis, der Liebe und des Glaubens sagt. Ihnen allen sind "zwei eng miteinander verbundene Verfassungen der menschlichen Person" gemeinsam: "das Ungenügen an dem Beschränktsein auf das Gebrauchte und das Verlangen nach der vollkommenen Relation". (B 18, 45 f.) In ihnen gründet die Fähigkeit des Menschen, sich in seinem Menschentum zu verwirklichen, indem er "seine Naturhaftigkeit transzendiert", man könnte auch sagen: indem er die "Grenzen der Filterkonstruktion" (B 18, 38), die Daseinsnöte des Brauchbaren übergreift; indem er in Unbedingtheit das intendiert, worum es im Letzten geht: d a s a l l e i n N o t w e n d i g e , das "unum necessarium", von dem Comenius spricht. Dies Ungenügen an dem bloß Brauchbaren und das Streben nach dem Vollkommenen tut sich in allen vier Potenzen gleichermaßen kund: Der Mensch strebt nach der "Vollkommenheit der erkenntnishaften Relation" (B 18, 48), nach der vollkommenen Liebesbeziehung (B 18, 49), nach der "Vollkommenheit der Beziehung zu den Substraten der Sinnendinge" (B 18, 50)und schließlich nach der vollkommenen Relation im Glauben, in der alle anderen Potenzen noch einmal umfangen und übergriffen werden. (B 18, 51) Die v o l l k o m m e n e B e z i e h u n g i s t d i e u n b e d i n g t e B e z i e h u n g , die sich auf die Ganzheit der Welt richtet.

Und weiter gilt für alle vier Potenzen, daß sich die Ganzheit von Welt nur im G e g e n w ä r t i g e n wahrnehmen und intendieren läßt. Jede

vollkommene Beziehung vollzieht sich in der ausschließlichen Hinwendung zum je Anwesenden; es gibt in diesem Sinne nur das ausschließende Erkennen, Lieben, Figurieren, Glauben.

Besonders deutlich wird dies Moment der Ausschließlichkeit am künstlerischen Tun. Künstlerische Schau richtet sich niemals auf eine summarische Gesamtheit, sondern immer auf d a s Ganze, das dem Künstler in der jeweiligen Einheit der Sinnenwelt transparent wird. Nicht als sei die Konzentration auf das gestalthaft Eine ein Sich-Beschränken auf Begrenztes, vielmehr v e r l i e r t die Gestalteinheit gerade in der Konzentration ihre Grenzen, wird bis ins Letzte exponiert und gewinnt dadurch die Weite, durch die das Einzelne zum Relationszentrum für das Ganze wird, durch die das Ausschließliche das Ausgeschlossene zugleich miteinschließt. Ausschließlichkeit und Einschließlichkeit gehören in der vollkommenen Beziehung zusammen.

Aber wie geht dies vor sich? Wie figuriert der Künstler seine Gestalt in die Vollkommenheit hinein? Worin findet er überhaupt seinen Stoff, den er zum metaphysisch wirksamen Gebilde überformt?

Die Schaffenssphäre des Künstlers ist die je besondere Region der Sinnenwelt, in die seine Kunst gehört, d.h. die Sinnenwelt, soweit sie "von einem einzigen Sinn determiniert" (B 18, 41) ist. Die Musik beispielsweise gehört ausschließlich dem Bereich des Akustischen an und schließt alles räumlich Wahrnehmbare aus; die Malerei hütet die "Verbundenheit der Dinge", "unter Verzicht auf ihre Körperlichkeit"; die

Plastik verzichtet auf die Verbundenheit und errichtet "das körperhafte Einzelsein" (B 18, 43). "Jede künstlerische Tätigkeit ist durch einen elementaren Verzicht ermöglicht, durch eine produktive Einschränkung der Welt auf die Ausschließlichkeit einer einzigen Sphäre." (B 18, 42) Aber diese Ausschließlichkeit ist nicht etwa auf "dieses oder jenes Phänomen, dieses oder jenes Stück Außenwelt" beschränkt, sondern sie bezieht die "ganze mögliche Weltsphäre des Gesichts", "des Gehörs" usw. mit ein. (B 18, 39) "In der ganzen Möglichkeitsfülle dieses einen Sinns" treibt der Künstler seine Gestalt "in ihre Vollkommenheit, in ihre voll figurierte Wirklichkeit, und das ganze optische, das ganze akustische Feld wird immer neu durchgestaltet". Buber spricht im Anschluß an Jean Paul von der "Bildungskraft", die "alle Teile zum Ganzen macht". (B 18, 39) ja, alle anderen Sinne sind hier in gewisser Weise mit eingeschlossen. "Es gibt hier tiefe Korrespondenzen, zaubrige Evokationen, und unser konkretes Verständnis wird bereichert, wenn es uns etwa glückt, an einer Skulptur des Rhythmus gewahr zu werden." (B 18, 50 f.) [1]

---

1) Wo immer der Versuch unternommen wird, einem Kunstwerk in z u g l e i c h m e h r e r e n Sinnensphären Gestalt zu geben, wo also die Ausschließlichkeit der Sinnenssphäre nicht gewahrt ist, wird die Kunst fragwürdig. Es sei nur an die Kunstform der Oper erinnert, in der es versucht wird, die Sinnensphären des Akustischen und des Optischen zu verbinden. Der Mensch im Publikum ist als Zuschauer und als Zuhörer beansprucht. Die Konzentration der Ausschließlichkeit droht dabei verlorenzugehen. Um ganz beansprucht zu sein, wird man entweder schauen oder hören. Daraus mag das häufig zu beobachtende Faktum zu verstehen sein, daß der Opernbesucher - ganz in die Musik versunken - seine Augen schließt.

Alle konzentrierte Ausschließlichkeit der Figuration hat anthropologisch ihre Motivation in einem für alles Menschentum konstitutiven Ungenügen und Verlangen. Buber erinnert - um die allmenschliche Überzeitlichkeit dieses Motivs aufzuweisen - an ein paläolithisches Höhlengemälde, "dessen Konzentriertheit durch kein Gebild der folgenden Jahrzehntausende überholt worden ist"; er sieht in ihm ein "dumpfes, vorbewußtes Begehren" am Werke, "dem verborgenen Kern des Tierphänomens dadurch beizukommen, daß man seine Sichtbarkeit überfiguriert". (B 18, 52) Der Künstler sucht nicht "hinter die Sinnenwelt einzudringen", sondern er vollendet die sinnliche Gestalt "zum vollkommenen Gebild" und findet in der Vollendung den Ursprung. (B 18, 53) Denn da das Verlangen, das aller Figuration zugrunde liegt, ein u n b e d i n g t e s Verlangen ist, das ins Metaphysische hinabreicht, Metaphysisches ins Sinnenhafte hineingestaltet und vergegenwärtigend auf den Ursprung hin exponiert, so kann das Unerforschliche im Seienden der Sinnenwelt aufleuchten, obgleich es diese unendlich übersteigt.

Die vom unbedingten Verlangen getragene Figurationsfähigkeit des Menschen, die hier am Künstlerischen aufgewiesen wurde, ist in jeder echten "Beziehung" wirksam. Denn Figuration ist ja nichts anderes als die S y m b o l i s i e r u n g des Unfaßbaren, die Verleiblichung des unbedingten Anspruchs in der Ausschließlichkeit der konkreten Erscheinung. Und wo immer menschliche Beziehung echt ist - sie ist es, wenn sie aus dem Gegenwärtigen den unbedingten Anspruch vernimmt - , kann sie sich nicht an-

ders realisieren als in der Erhebung des Gegenwärtigen zum Symbol seiner inneren Tiefe. Nicht als ob solche Symbolisierung das Gestalthafte immer auch im W e r k vollenden wollte, wie es der Künstler tut; sondern entscheidend ist die figurative S c h a u , die als die menschliche Symbolmächtigkeit in jedem echten Beziehungsakt mitwirkt. (Vgl. B 20a, 119) "Beziehung" konstituiert sich aus der Seinstiefe von Mensch und Welt im Relationsmedium der zwischen diesen beiden Polen vermittelnden Sinnenhaftigkeit des Symbolischen. Alle "Beziehung" ist wesensmäßig auf Figuration oder Symbolisierung des Unfaßbaren in der Sinnenwelt angewiesen. Denn wie anders sollte jenes in aller echten Begegnung durch das welthaft Begegnende hindurch uns ansprechende, unmittelbar nicht faßbare x präsent werden können als durch die symbolschaffende Kraft der figurativen Schau. Diese Fähigkeit des Menschen, sich jene sinnenhaft nicht zugängliche Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, nennt Buber auch die "Realphantasie"; sie erinnert an das, was Fröbel als "Ahnung" bezeichnete, man könnte sie auch Intuition nennen. Es ist "die Fähigkeit, sich eine in diesem Augenblick bestehende, aber nicht sinnenmäßig erfahrbare Wirklichkeit vor die Seele zu halten". (B 21, 33; vgl. B 20d, 272) - "Die erfahrenden Sinne und die Realphantasie, die das von ihnen Befundene ergänzt, wirken zusammen..." (B 20d, 279), das sinnenjenseitige Wesen x im Medium des Gestalthaften, im Symbol gegenwärtig zu machen.

Und nun muß man zu diesen Gedankengängen noch hinzunehmen, was uns Buber an anderer Stelle über den dialogischen Charakter der Sprache gesagt hat.

(Vgl.S. 80 ff.) Eine dem Dialog vorangehende sprachlose Vorstufe noch "ungesprochener" Wirklichkeit, ein "präkommunikatives Stadium der Sprache" ist danach undenkbar. Sondern Sprache ist ursprünglich und wesenhaft dialogische A n s p r a c h e , in die auch alle gegenständlichen Dinge immer schon einbezogen sind. Sie werden überhaupt erst dadurch als solche gegeben, daß sie dem Menschen von einem Sprecher zugesprochen sind. Aus dem dialogischen Zugesprochensein gewinnen sie selbst spruchhafte Gegenwärtigkeit als ein begegnendes Du, gehen sie in die Aktualität des Wortes mit ein.

In dieser Weise durchdringt Sprache auch das sprachlose Medium jeglicher Seinssphäre. Und allein diese Spruchhaftigkeit des sinnenhaft Begegnenden macht es möglich, daß das Konkrete mir zum Symbol wird, daß die besondere Gestalt eine ganze "Weltsphäre" als ein gegenwärtiges Du einschließt und präsent macht. Die Potenz, nicht Gegenwärtiges herzurufen, die "Realphantasie", ist also zutiefst gebunden an die geistige Symbolmacht der S p r a c h e . Die vergegenwärtigende Kraft des Sprachlichen ist ohne Grenze; Sprache umfaßt alles. Jede Beziehung ist spruchhaft, auch wenn sie sich im sprachlosen Medium der nur akustischen, optischen usw. Seinssphäre vollzieht. Es gibt überhaupt nichts, das nicht in die Sprache gehoben, das nicht zum Sprechen gebracht werden könnte: "Nichts kann sich weigern, dem Wort Gefäß zu sein." Buber nennt die Sprache in diesem Sinne den geistigen "Urbau", der zwar auf Sinneserfahrungen gründet, aber sie alle sich selber einfügt und geistig überwölbt. Darum kann Sprache selbst von keiner Seinssphäre ausgeschlossen werden; alle Dinge haben "Wortcharak-

ter" (Guardini).

So wird das von Buber postulierte Gesetz, daß die Künste immer an eine einzige Sinnessphäre gebunden sind, an dieser zentralen Stelle mit e i n e r Ausnahme durchbrochen. Jene Kunst nämlich, die der Sprache selbst zugeordnet ist, die D i c h t u n g , fügt sich nicht in nur eine einzige Schicht der sinnlichen Erscheinungswelt ein, sondern sie hat an allen Anteil, wie alle an ihr Anteil haben. Insofern nimmt das sprachliche Kunstschaffen unter den Künsten eine Sonderstellung ein. "Ihre Herkunft ist nicht aus dem Gegenüberstand eines Sinnes zur Welt, sondern aus dem Urbau des Menschen als Menschen, seinem von Sinneserfahrungen fundamentierten, von der S y m b o l m a c h t d e s G e i s t e s überwölbten Urbau, aus der Sprache." - "Die anderen Künste schöpfen aus den Sphären des Raums und der Zeit, sie sind ihnen pflichtig und werden ihnen gerecht...; die Dichtung aber ist keinem anderen botmäßig als der Sprache..." (B 18, 42 f.)

d) Die Verleiblichung des Wortes in der persönlichen Begegnung, dargestellt an der Beziehung von Lehrer und Schüler im Chassidismus

Was am Phänomen der künstlerischen Figuration aufgezeigt wurde: daß das Unfaßbare im Symbolischen spruchhaft gegenwärtig wird und daß jede vollkommene "Beziehung" in der Sprache gründet, die als "Symbolmacht des Geistes" alle Seinssphären durchdringt, das wendet Buber in seinen Schriften über den Chassidismus [1] nun ausdrück-

1) B 17 und B 22

lich ins Pädagogische. Er stellt dar, wie sich der worthafte Anspruch im konkreten Menschenleben verleiblichen und zu vervollkommnen hat. Es geht ihm also - wie man auch sagen kann - um das Verhältnis der Lehre durchs Wort zu ihrer Verwirklichung im leibhaft-lebendigen Tun.

Die konstituierende Funktion des Worthaften in jeder "Beziehung" wird in der "Chassidischen Botschaft" von Buber nicht expressis verbis dargestellt, so daß es dort zunächst scheinen könnte, als wolle er alles Worthafte überhaupt aus der pädagogischen Wirklichkeit verbannt wissen. Denn es komme auf die "überworthafte Übergabe des Geheimnisses" (B 17, 125) an, die sich als "nicht festzulegendes Wie" "hoch über das kodifizierbare Was des Tuns" erhebt. (B 17, 107) An Stelle des lehrenden Wortes betont also der Chassidismus die konkrete Beziehung zwischen Lehrer (= Zaddik) und Schüler (= Chassidim). Seine Forderung nach unmittelbarer Beziehung, nach unmittelbarem Sich-stellen und Sich-entscheiden in der Situation steht im Gegensatz zu einer Lehrweise nur durch Begriffe und Urteile: "Begriffe und Urteile hangen aneinander, sie vermögen nicht die höchste Wirklichkeit zu sagen." (B 17, 202) Das Entscheidende der Lehre kann nicht ausgesagt, es muß g e l e b t werden: "Es geht daher nicht an, das Absolute von irgend etwas Allgemeinem aus zu erfassen, wohl aber kann es von dem sinnlich Konkreten aus erfaßt werden, von etwas aus, was wir leben." (B 17, 203) Immer kommt es auf das Sinnenhafte, Nächstliegende an. Darum soll der Zaddik sich nur s e i n e r Gemeinde widmen, mit der er in leiblich nahem Kontakt steht. [1]

---

1) Ausschließlichkeit!

Das Medium seiner Lehre ist nicht primär die Rede oder die Schrift, sondern e r s e l b s t mit seinem persönlichen Dasein.

Der Chassidismus wendet sich also gegen jeglichen Verbalismus. Es gibt keinen Vorrang einer Gelehrsamkeit, die sich in den normativen Vorschriften auskennt. Der "hirntätige" Mensch kann dem Göttlichen ferner sein "als der Einfältige, der mit bäurischer Vertraulichkeit seine Sache auf den Himmel stellt". (B 17, 126) Der Zaddik ist somit "nicht in erster Reihe ein Gelehrter" (B 17, 48): "Der Weise sinne darauf, daß er selbst eine vollkommene Lehre sei und alle seine Taten Körper der Unterweisung." (B 17, 107) In dem "unaussagbaren Wie" (B 17, 126) der "Atmosphäre der Meister, in dem unwillkürlichen Wirken ihres Seins", kurz: in dem ganzen Sein des Lehrmeisters und nicht in bestimmten Worten oder Handlungen spricht sich die Lehre aus, so daß die Schüler "von allen Gliedern des Zaddik lernen". (B 17, 125) Der pädagogische Einfluß des Zaddik geht also vor allem von der "Unwillkürlichkeit seines Soseins" aus, die von der "bewußten Äußerung" des Wortes nur "begleitet" ist. (B 17, 125) [1] Zaddik und Schüler stehen in einem vitalen Zusammenhang, in einer umfassenden Lebensgemeinschaft.

---

1) Unwillkürlichkeit und Absicht stehen bei Buber in einem dialektisch nicht zu fassenden Verhältnis. (Vgl.S. 101) Sie stellen sich dar in einem Paradoxon von "Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem". (B 20a, 15)

Buber vergleicht den chassidischen Zaddik mit dem Mönch im Zen-Buddhismus. Beider Lehren bestehen darin, daß sie ihre Schüler an ihrem "Leben teilnehmen und so das Geheimnis des Tuns erfassen" lassen. (B 17, 206) Der Zen-Mönch malt und singt, der Zaddik tanzt: "All dies, Gesang, Malerei und Tanz meint Äußerung und wird als Äußerung erfaßt. Schweigen ist nicht das Letzte." (B 17, 208)

In allem Tun und Verhalten kündet der Zaddik absichtslos durch sein naives Sich-geben die Offenbarung der jüdischen Thora. Es war "das höchste Lob, das einem Zaddik gespendet wurde, er sei eine Thora, das heißt: in seiner Beschaffenheit, in seinem alltäglichen Gebaren, in seinen unbetonten, unwillkürlichen, absichtslosen Handlungen und Haltungen, darin 'wie er seine Sandalen schnüre und löse', stelle sich das an der Thora dar, was unaussprechlich ist, aber durch menschliche Existenz tradiert werden kann". (B 17, 49 f.) Der Zaddik tut also nichts Besonderes, nur tut er alles in besonderer Weise. Die Hauptsache seiner Lehre ist "immer das, womit er sich gerade befaßt". (B 17, 206) Sein ganzes Wesen ist von der Thora durchdrungen. - "Der Schlüssel zur Wahrheit ist die nächste Tätigkeit..." (B 17, 206)

Die chassidische Forderung, an das Konkret-Wirkliche anzuknüpfen, richtet sich auf die sinnenhaft gegebene menschliche Ganzheit, die für den Sinn, der ihr einwohnt, transparent werden kann. Weil der Mensch mit seiner geistigen Existenz an die körperlich-sinnenhafte Welt gebunden ist, muß sich jegliche geistige Sinngestaltung im leibhaft-sinnlichen Symbol anzeigen und vernehmen lassen: "Das Geistige mit seinen zeitlosen Werken ist geschlossen, es weist nicht über sich hinaus; der

zeitverhaftete Leib, er allein, kann durchscheinend werden, in seiner verfliegenden Gebärde". (B 17, 128) Der Leib wird zum S y m b o l , er bildet den "Bund des Absoluten mit dem Konkreten". (B 17, 140) - "Symbol ist Erscheinung des Sinns, Erscheinen, Scheinendwerden des Sinns in der Gestalt der Leiblichkeit." (B 17, 140)

Der sinntragende, sinnenhafte Leib ist für das pädagogische Handeln das Nächstliegende. Darum ist auch das pädagogische Handeln das Nächstliegende. Darum ist auch das pädagogische Handeln an den Weg über den sinntragenden, sinnenhaften Leib gebunden. Und deshalb steht im Mittelpunkt der chassidischen Lehre die personale Beziehung von Lehrer und Schüler, die sich in der leiblich gegenwärtigen Nähe von Ich und Du verwirklicht.

Wogegen sich der von Buber dargestellte Chassidismus wendet, ist somit nicht das lebendige "Wort, das gesprochen wird", sondern das zum System, zum Dogma erstarrte Wort, das nicht mit dem ganzen Wesen gesprochen wird. Denn nur das Gegenwärtige, das uns unmittelbar angeht, hat die Kraft des Unbedingten und ist pädagogisch wirksam. Und nur in der persönlichen Begegnung mit dem Zaddik wird das überlieferte Wort der Thora, das der chassidischen Bewegung "das Maß der Wirklichkeit" (B 17, 216) bleibt, lebendig und spruchhaft. Dem Chassidismus geht es ja nicht etwa primär um einen Glaubensinhalt, sondern eben um diese echt pädagogische Beziehung: um die spruchhaft g e l e b t e Lehre, die sich im Zaddik verleiblicht, so daß er "selber eine vollkommene Thora" ist (B 17, 215) und "alle seine Taten Körper der Unterweisung" (B 17, 107) sind.

Was Buber das "Überworthafte" nennt, die "überworthafte Übergabe des Geheimnisses", ist demnach mehr als das Ungesprochene einer vorsprachlichen Wirklichkeit, es ist der unbedingte Anspruch der im dogmatischen Lehrwort nicht aussagbaren "höchsten Wirklichkeit", der nur in der Totalität des Lebens, in der sinnenhaften Sphäre des Symbolischen, in der leiblichen Existenz des Menschen gegenwärtig werden kann. Immer muß der Mensch seine sinnenhafte Körperlichkeit zu Hilfe nehmen, um in Beziehung zu treten. (B 18, 28) Die Sprache selbst wurzelt ja im Sinnenhaften, sie ist in ihrem geistigen "Urbau" von Sinneserfahrungen fundamentiert, die von der "Symbolmacht des Geistes" überwölbt werden. (B 18, 42) Die symbolische Verleiblichung ist die konkrete Ergänzung (Er-gänzen = zum Ganzen vollenden) des "Überworthaften", das sich nur im "Zeichen" oder Bild darstellen kann: "Leib wie Bild gibt erst die Tiefe des Wortes her ... das gesprochene Wort vollendet sich im Zeichen zu seiner Leiblichkeit." (B 17, 137) [1] In der Konkretion der Verleiblichung vergegenwär-

---

1) Buber macht die symbolische Verleiblichung des Überworthaften an einer Erzählung aus dem Zen-Buddhismus deutlich, der dem Chassidismus wesensähnlich ist: "Buddha habe, als er die vollkommene Lehre predigen wollte, eine Blume in die Höhe gehoben und habe schweigend gelächelt; nur einer in der versammelten Menge, sein Schüler Kassapa, habe ihn verstanden und ebenfalls gelächelt. Die Zen-Schule führt ihre Tradition auf Kassapa zurück, der das Geheimnis von Buddha empfangen habe. Demgemäß kann der Sinn dieser Tradition nicht der sein, geistige Inhalte in begrifflicher Rede zu überliefern. (B 17, 203)

tigt sich das "überworthafte Geheimnis", das Leibliche wird im Symbol aus der Tiefe des Seinsbezuges spruchhaft.

Und zwar ist es - wie gesagt - für den Chassidismus die Wahrheit der Thora, die in der leiblichen Erscheinung des Zaddik lebendige Gestalt annimmt. Er ist in seiner ganzen Existenz von der Thora so durchdrungen, daß seine Haltung, nicht nur eine einzelne Handlung, auf den Schüler einwirkt. Das überlieferte Wort der Thora wird in ihm lebendig gegenwärtig, seine eigene "transzendentale Verantwortung" wird in ihm zur verpflichtenden, spruchhaften "organischen Existenz" (B 17, 110), verleiblicht sich in seiner "unwillkürlichen", "absichtslosen", "unbetonten" Haltung, so daß die Schüler eben "von allen Gliedern des Zaddik lernen", noch daraus, "wie er seine Sandalen schnüre und löse".

Diese Gedankengänge Bubers fügen sich nahtlos ein in sein grundlegendes Verständnis vom Wesen und von der Funktion der Sprache, wie es oben dargelegt wurde. (Vgl.S. 80 ff.) Es wurde aufgezeigt, daß für Buber die Sprache grundsätzlich nur in ihrer "dynamischen Tatsächlichkeit", in der "Aktualität des Wortes", in ihrer "Gesprochenheit" existent ist. Sprache ist ein "dynamisches Medium", das sich in der F u n k t i o n tätiger Auseinandersetzung mit der Welt konstituiert (vgl.S.55 ff.), in der Aktualität der Person also, und das sich darum von der Aktualität des konkreten Sprechers nicht trennen läßt. Nur in der Gesprochenheit wird der Buchstabe lebendig, der Geist verleiblicht. Sprache, die von ihrem Sprecher abgelöst, als "objektiver" Besitz gehabt wird, ist nicht mehr wirkmächtig: "Nicht das

Wort für sich wirkt..., nur das in eine ganze menschliche Existenz gefügte..." (B 17, 136) Buber spricht sogar davon, daß das Wort die ganze menschliche Existenz nur "begleite". (B 17, 125; 136) Er will das Wort als "bewußte Äußerung" aus der ganzen, zur "organischen Existenz" gewordenen Person nicht herausnehmen.

Doch damit will er gewiß nicht sagen, daß das Wort nur als Begleitphänomen der existentiellen Seinsweise des Menschen aufzufassen wäre. Es ist vielmehr ihr Möglichkeitsgrund und ihre Ursprungsbedingung. Denn es muß immer schon der worthafte Anspruch im Menschen wirksam gewesen sein, damit er sich zu einer "organischen Existenz" bilden kann. Was nämlich ist "transzendentale Verantwortung" anders als eine habituell gewordene Antwort auf den verpflichtenden Anruf des Unbedingten? Schlechthin alles personale menschliche Handeln konstituiert sich so in der Begegnung aus Anspruch und Antwort, auch wenn es sich im Habitus "organischer" Unwillkürlichkeit äußert. Bewußte wie unbewußte Äußerung des begegnenden Du sprechen zu personaler Antwort an, die sich ihrerseits wieder zu einem Anspruch aus der Ganzheit der Person in symbolischer Gestalt verdichtet. So kann jegliche Verhaltensweise zu spruchhafter Äußerung werden, selbst die schweigende Gebärde; denn "Schweigen ist nicht das Letzte". (B 17, 208) Auch das Tun ist in diesem Sinne Sprache; es ist das, "was wir mit dem Wesen sagen". (B 20b, 149)

Begleitendes Hilfsmittel also ist das Wort keineswegs, erst recht nicht das überlieferte Lehrwort. Gerade dieses soll ja lebendige Wirklichkeit werden. Dazu setzt der Zaddik seine ganze Leiblichkeit mit ein. Wohl scheut er "die 'schöne', die ab-

sichtliche Menschenrede" (B 17, 125 f.); denn das Wort der Thora ist ihm von so erhabenem Wert, daß es entheiligt wird, wenn es nicht aus der Tiefe der gläubigen Existenz gesprochen wird. So will das Wirken des Zaddik das kodifizierte Lehrwort in gegenwartsstarke Aktualität verwandeln. (B 17, 76) Darum spricht er es nur in der Feierstunde beim "heiligsten der Sabbatmahle". Er spricht es mit tiefster Ehrfurcht, nur "spärlich und stockend" und "immer wieder von schweigsamer Versenkung unterbrochen"; er läßt dem Wort in feierlichem Ritus ein leises Lied vorausgehen und ihm ebenso einen Chorgesang folgen. (B 17, 126) - Nicht das Wort begleitet das schweigende Tun oder Nichttun, sondern Schweigen und schweigendes Tun oder Nichttun begleiten das Wort, werden selbst zu worthaftem Tun.

3. Die Problematik der persönlichen Begegnung mit dem Lehrer in der Begegnungslehre O.Fr. Bollnows

Nach der chassidischen Lehre liegt das Pädagogische vor allem in der persönlichen Begegnung von Lehrer und Schüler. Gerade dagegen wendet sich Otto Friedrich Bollnow in seiner Begegnungslehre.[1] Pädagogische Wirksamkeit schließt nach ihm eine Begegnung wesensmäßig aus. (B 14, 130 f.)

Die Differenz zu Buber tritt sehr deutlich hervor in den "Wesenszügen", die Bollnow am Begegnungsbegriff herausstellt: "... die schicksalhafte Zufälligkeit und die an das jeweils Eine gebunde-

---

1) Bollnows Begegnungslehre findet sich: B 1b; B 14, 87-132.

ne Ausschließlichkeit, das Erschüttertsein des Menschen in dem innersten Kern seiner Person und zugleich die inhaltliche Unbestimmtheit des darin erfahrenen Appells...". (B 1b, 50; vgl. auch B 14, 126)

Diesen "Appell" versteht zwar auch Bollnow als einen "Unbedingtheitsanspruch" (B 1b, 37), der sich auf die Totalität des Menschen richtet, ihn in seinem "Kern" "erschüttert". Aber er ergeht "schicksalhaft zufällig" ("absichtslos", "unwillkürlich") an den Menschen, in der "A u s s c h l i e ß l i c h k e i t" des "jeweils Einen" ohne das Komplementärphänomen zur "Ausschließlichkeit", nämlich die "Einschließlichkeit", die Buber so nachdrücklich betont. Und deshalb suchen wir umgekehrt bei Buber vergeblich nach der "inhaltlichen Unbestimmtheit" des Anspruchs wie sie Bollnow hervorhebt, denn diese würde in einem kontradiktorischen Gegensatz zur Buberschen "Einschließlichkeit" stehen.

Darin, daß es "nur die menschliche Begegnung schlechthin" gibt, müßte man Bollnow zustimmen, wenn er damit nur sagen wollte, daß er jedes Begegnungsverhältnis aus dem "dialogischen Prinzip" versteht. Auch darin, daß jede echte Begegnung immer auch eine pädagogische Begegnung, "pädagogisch wichtig" ist (B 1b, 38), einen "für die Selbstwerdung des Menschen entscheidenden Vorgang" darstellt (B 14, 100), in dem "der Mensch zu sich selber kommt" (B 14, 100): "Der Mensch gewinnt sich selber in der Begegnung, und n u r in der Begegnung kann der Mensch zu sich selber kommen". (B 1b, 37) Denn es gehört zur wirklichen Begegnung, daß sie sich aus Anspruch und Antwort (B 1b, 34) "in Freiheit" (B 14, 100) vollzieht.

Warum aber soll es nun nach Bollnow Begegnung in diesem Sinne zwischen Lehrer und Schüler nicht geben können? Warum soll, wenn sie zustande kommt, der Lehrer sein Lehrersein, der Schüler sein Schülersein einbüßen? Warum müßte hier alles "inhaltlich Bestimmbare" fortfallen, gerade das, "was für das Verhältnis von Lehrer und Schüler, von Erzieher und Erzogenem wesentlich ist"? (B 14, 130) Warum soll echte Begegnung immer nur "menschliche Begegnung schlechthin" sein?

Bollnow antwortet darauf: der Lehrer müsse aufhören, Lehrer zu sein, und der Schüler, Schüler zu sein, "weil sie sich beide nur jenseits solcher Alters- oder Standesunterschiede in der völligen Gleichberechtigung ihres menschlichen Verhältnisses gegenübertreten können". (B 14, 130) Begegnung wird also ausdrücklich aus dem "ursprünglich personalen Bezug zum andern Menschen" verstanden (B 1b, 49; vgl. a.a.O.: 41, 43, 44), als "Begegnung mit einem Du". (B 14, 100) Der Unbedingtheitsanspruch, der zum Begegnungsphänomen gehört, richtet sich also immer auf den personalen Kern des Menschen, ist "existentielle Berührung". Und alles, was sich im Existentiellen ereignet, ist für Bollnow wesensmäßig nicht weiter inhaltlich bestimmbar, sondern verbleibt im reinen "Daß". Bollnow exemplifiziert das an der Art, wie sich Rilke vom 'Archaischen Torso Apollos' angesprochen weiß: "denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern". (B 1b, 37) Das "Entscheidende" sei hier gerade, daß der erfahrene Anspruch "nichts Bestimmtes" meint: "Das Begegnende fordert nichts Bestimmtes und sagt dem Menschen nichts Bestimmtes..., sagt nicht, in welcher Weise der Mensch sein Leben ändern soll ...", fordert nur eine "radikale Änderung seines

ganzen Lebens". (B 1b, 38 f.)

In Wirklichkeit aber können - wie es Buber richtig gesehen hat - der existentielle "Kern" wie das existentielle Ereignis gar nicht als inhaltloses "Daß" verstanden werden. Obgleich im Letzten nicht mehr greifbar, stellt sich Existenz doch immer konkret, d.h. in einer qualitativ bestimmten Gestalt dar. (Vgl.S.30 ff) Am Phänomen der figurativen Schau wurde oben nachgewiesen, wie jeder personale (formale) Anspruch nur gestalthaft manifest werden kann und wie der Mensch dabei an die Leiblichkeit seiner Sinne, an die Anschauungsformen von Raum und Zeit gebunden ist. Wie schon die "unmittelbare" Beziehung von Person zu Person nicht anders als durch das Medium des Leiblichen möglich ist, so verhält es sich mit aller Beziehung zu Seiendem. P e r s o n a l e r A n s p r u c h w i r d n u r i n d e r V e r l e i b l i c h u n g g e g e n w ä r t i g . [1] Der Mensch begegnet mir nicht direkt in seinem inhaltlich unbestimmbaren "existentiellen Kern". Sondern der unbestimmbare Anspruch des "Daß" prägt sich, gestaltet sich im ganzen Menschen aus, noch darin: "wie er seine Sandalen schnüre und löse". Die personale Beziehung von Anspruch und Antwort geht durch das sinnenhafte Medium hindurch, aktuiert sich als Gestalt, in der sich die unbegreifliche Tiefe des Seins vergegenwärtigt.

Und diese Bindung an die sinnenhafte Gestalt gilt nun ebenso auch für die Begegnung zwischen Lehrer

1) Auch wenn mir der Gesprächspartner nicht leiblich gegenübertritt, wenn er mich etwa als Schriftsteller anspricht, werde ich immer meine Vorstellung zu Hilfe nehmen, um mir das Gegenüber in konkreter Gestalt zu vergegenwärtigen.

und Schüler. Wie könnte daraus alles Spezifische ausgeschlossen werden, "was für das Verhältnis von Lehrer und Schüler wesentlich ist"? Gerade das, was den Lehrer zum Lehrer und den Schüler zum Schüler macht, ermöglicht ja erst die konkrete, gestalthafte Begegnung. "In der völligen Gleichberechtigung", "jenseits" von "Standes- oder Altersunterschieden" wäre diese gar nicht möglich. Wenn Lehrer und Schüler als Menschen "in ihrem letzten Kern aufeinanderstoßen", kann dabei das Lehrersein oder das Schülersein nicht abgelegt werden. Zwar den "letzten Kern" bezeichnet das Menschliche in seiner "formalen" Struktur. Aber die personale Existenz prägt sich doch in der ganzen Seinsweise des Lehrers und des Schülers aus, läßt sich von dieser gar nicht trennen. Nur in ihrer konkreten Lebensform - hier der des Lehrers und des Schülers - können sich Menschen wirklich begegnen. Der Lehrer begegnet dem Schüler eben als Lehrer und der Schüler nimmt ihn als Lehrer an; und der Schüler begegnet dem Lehrer als Schüler und der Lehrer nimmt ihn als Schüler an. Der Mensch in seinem "letzten Kern" ist eine Abstraktion, das x, von dem Buber spricht, das in seiner Reinheit gar nicht in die Begegnung eintreten könnte. D a s x i s t e s z w a r , d a s d i e B e g e g n u n g s t i f t e t , a b e r n u r , w e n n e s i n d e r S e i n s s p h ä r e s i n n e n h a f t e r E r s c h e i n u n g e n G e s t a l t a n n i m m t , w e n n e s s i c h i m S i n n e n h a f t e n s y m b o l i s i e r t .

Allerdings begegnen in der Begegnung von Lehrer und Schüler immer zwei "völlig gleichberechtigte" Personkerne. Aber das bedeutet doch nicht, daß dabei alle gestalthaft-individuellen Unterschiede

belanglos würden. Eine solche Auslegung hält sich nicht an das Faktische des konkreten Vorgangs, in dem die Personalität des Menschen immer nur im Was der bestimmten Individualität erscheint. Begegnung kann sich nur zwischen individuellen ausgeprägten Personen ereignen. Der "Standes- oder Altersunterschied", die Überlegenheit des Lehrers, die Unterlegenheit des Schülers können also nicht aufgehoben werden, sondern sind wesentliche Momente des Begegnungsgeschehens. Alfons Otto Schorb hat sich in seiner Schrift "Erzogenes Ich - erziehendes Du" (B 74) mit diesem Problem auseinandergesetzt. Nach ihm stehen sich im pädagogischen Verhältnis "nicht einfach Mensch und Mensch gegenüber, sondern konkret der Lehrer mit seiner Überlegenheit und seinem Mehr, das ihn zum Lehrer macht, und der Zögling, dessen Nochnicht, dessen Fehlhaftigkeit und dessen Beeindruckbarkeit sein Zögling-sein begründet". (B 74, 90) Geht Bollnow von der "menschlichen Begegnung schlechthin" aus und will er die konkreten Begegnungen auf diese abstrakte Beziehung reduzieren, so will Schorb gerade zeigen, daß das "Allgemeinmenschliche" immer nur in inhaltlich konkreten Verhältnissen real wird.

4. Die "erzieherische Haltung" im Sinne Peter Petersens

a) Die Führungsmacht des Erziehers

Mit der Lehrer-Schüler-Beziehung im Chassidismus kann das erzieherische Verhältnis verglichen werden, wie es Peter Petersen in seiner Erziehungslehre darstellt. Konstitutiv für dieses Verhält-

nis ist nach Petersen die "erzieherische Haltung" des Erziehers. Was ist darunter zu verstehen?

Nach Petersens "Führungslehre" kann nur erziehen, wer selbst erzogen ist. Der Erzogene ist der gereifte Mensch, der vom "Geist", vom "Absoluten", vom "Seinsgrund" "erfüllt und durchdrungen" ist (B 39, 89) und darin "Ziel und Form" (B 39, 130) schon gefunden hat. Solches Erzogensein äußert sich nicht nur in einzelnen Akten und Funktionen, sondern es bedeutet mehr: eine "geistige Reife", die in Gesinnung und Haltung habituell geworden ist. Der Erzogene ist vom Seinsgrunde her so durchdrungen und gestimmt, daß er in seiner gesamten Energie des geistig-vitalen Lebens gleichsam organisch geprägt ist. (B 39, 95) - Von dem Menschen dieser Haltung sagt Petersen, er dürfe sich "ohne Zaudern an das Wagnis der Führung machen". (B 39, 146) In ihm erscheinen die erzieherischen Kräfte, die vom Reiche der Werte, von Dingen und Menschen ausgehen - "wie in einer Linse farbig gebrochen" (B 39, 147) - und werden erst damit für den Zögling wirklich gegenwartskräftig. In der gereiften Persönlichkeit verdichtet sich der ganze Reichtum des Lebens zu erzieherischer Wirkkraft.

Wie Petersen diese "erzieherische Haltung" des näheren beschreibt, erinnert - wie gesagt - an die Unwillkürlichkeit und Absichtslosigkeit, in welcher der chassidische Zaddik seinem Schüler begegnet, ihn zu antwortender Stellungnahme herausfordert: "Immer" - so heißt es bei Petersen - "ist ein Mensch, s o w i e e r i s t, bereits durch sein Sein, sein Wesen, wie wir sagen, dem anderen etwas, das dessen Kräfte aufregt, sobald er sich diesem gegenüberstellt und wofern er nur in den Umkreis seiner Aufmerksamkeit fällt

und ihn fesselt, zur Auseinandersetzung zwingt." (B 39, 138) Also schon durch die Art, wie der Erzieher nur d a i s t , wirkt er erzieherisch. Was in diesem Sinne bei Buber die Unwillkürlichkeit und Absichtslosigkeit im erzieherischen Wirken genannt wird, bezeichnet Petersen in Anlehnung an Ludwig Klages mit dem Begriff der 'Ursprünglichkeit'. "Was wir unter 'Ursprünglichkeit' verstehen, ist die von einem Menschen ausstrahlende ganze Lebendigkeit dieses Menschen, ausstrahlend in die Gesamtheit seiner Ausdruckbewegungen vor allem, in denen immer, und mit Recht, die lebendige, lebendurchpulste Seite des Menschen gefunden wird." - "Dort, wo eine Individualität die reinste U r s p r ü n g l i c h k e i t aufweist, und wo sie zu einer P e r s ö n l i c h k e i t geworden ist, dort haben wir den Menschen der reinsten und wirkungskräftigsten erzieherischen Haltung." (B 39, 138) Die folgenden Sätze Petersens gelten auch für den chassidischen Lehrer und könnten aus der Feder Bubers stammen: "Und so strahlt eines Menschen Geistigkeit in jeder Teilform wie in jeder Tätigkeit aus: in Gesicht und Hand, in Schrift und Gang; in seiner Bewegung im Tanz, im Lied in jedem beruflichen Tun, in der Rede, im Schrifttum; in der Leitung eines Haushalts, in der Kinderpflege und in fürsorgender Arbeit an Psychopathen, in der Schulstube, in all seinem Handeln und Wandeln unter den Mitmenschen, und verrät, 'wes Geistes Kind er ist'." (B 39, 96)

b) "Schaukraft" und "Figuration"

Auch Bubers Begriff der "Figuration" hat eine Entsprechung bei Petersen: in dem Begriff der "Schaukraft", dem in Petersens Erziehungslehre

eine große Bedeutung zukommt.

Unter "Figuration" hatten wir jene menschliche Fähigkeit verstanden, die in die letzte Tiefe der Natur eindringt, das unvorstellbare x aus ihr "herausreißt" und gestaltend verleiblicht. Der Künstler ist 'voller Figur' und treibt die Gestalt in ihre Vollendung. Er erschaut das unanschauliche x in der "ganz präsenten Entsprechung" des Sinnenhaften und bringt es ins Werk.

Für Petersen ist "Schaukraft" die Funktion, die den Menschen befähigt, "teilzuhaben an der Wirklichkeit, dem Absoluten, sich in Eins zu setzen mit dem All. Was wir Schauen genannt haben, das ist die Bezeichnung dafür, daß wir es vermögen, unmittelbar mit dem Sein in Verbindung zu kommen, 'auf den Grund zu schauen'...". (B 39, 146) Dieses Schauen ist wie die Schau in der Figuration an das Einzelne, Gestalthafte gebunden; das Ganze wird figurativ im Teilhaften erschaut wie das Teilhafte vom Ganzen her. Wie nach Buber der Gestaltcharakter des Sinnenhaften aus der Begegnung mit dem x präsent wird, so versteht auch Petersen alles Einzelne aus dem erschauten Zusammenhang mit dem E i n e n G r u n d e s . Er führt den soeben zitierten Satz fort: "... wenn auch alle unsere Schauungen immer nur Teile des Seinsgrundes sehen, genau wie wenn wir im tiefen Wasser auf den Grund zu schauen versuchen, wir niemals den ganzen Grund erkennen können, sondern nur einen Teil". (B 39, 146) Das Teilhafte wird also in der Schau überfiguriert, zum Ganzen er-"gänzt", und das Ganze ist für alles Teilhafte konstitutiv; der Sinn geht vom Ganzen aus und verleiblicht sich am Einzelnen in der Gestalt. In diesem Sinne ist Schaukraft die Fähigkeit, "vom

Grunde des Seienden her das Teilhafte im Ganzen zu schauen und es also zu verstehen" (B 41, 122), die Fähigkeit, "aus einem Ganzen heraus... die gegebenen Teile in ein Ganzes hineinzuschauen" (B 39, 162 f.), ein "schauendes Verhalten... vom Grunde her ..., durch das der Mensch den Zusammenhang mit dem Seienden wahrt". (B 39, 195)

Petersen beruft sich auf G o e t h e , der von der Natur aussage: "Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff, und doch macht alles eins aus" (In dem Aufsatz: "Die Natur" - im Tiefurter Journal 1782), und er erläutert: "So erblickt er alles Einzelne, alle Sendungen von dem Einen umfangen, das er hier 'Natur' nennt, im Geist S p i n o z a s , deus sive natura..." (B 39, 84)

Figuration und Schaukraft entsprechen somit einander: beide Begriffe bezeichnen die Beziehung des Menschen zum Grunde des Seins. Von daher ergibt sich eine weitere Entsprechung, insofern beide Verhaltungen in ihrer Vollendung erzieherisch wirksam werden. Wie die Figuration sich im W e r k des Künstlers vollendet, im "vollkommenen Gebild", so die Schaukraft in der geistigen "H a l t u n g" des Menschen: darin nämlich, daß der Mensch "a u s d e m G r u n d e d e s S e i e n d e n h e r a u s ..., aus dem Grunde der Wirklichkeit heraus f ü h l t und h a n d e l t ... Aus dem G r u n d e des Seienden heraus verstehen, erkennen, fühlen und handeln heißt verstehen usw. aus dem heraus, worin das Seiende, hier der ganze Mensch, gründet, wodurch er demnach im tiefsten bestimmt wird. das, worin er gesetzt, gepflanzt ist, vergleichbar einem Baume, der seine Wurzeln tief hineinsendet in den Grund,

über dem er sich entfaltet, aufwächst und blüht wie verblüht, den er also nie sehen könnte, dessen Kräfte ihn aber bis in die kleinsten Spitzen hinein durchdringen und erhalten". (B 40, 227; vgl.auch: B 39, 89; B 41, 44 f.) - Und wie nun der Umgang mit dem Kunstwerk die Begegnung mit dem Künstler selbst ermöglicht, d.h. wie im Kunsterleben die figurative Schau des Künstlers vergegenwärtigt und mitvollzogen wird, so hat auch der zu Erziehende und Erzogene in der Beziehung zur gereiften Erzieherpersönlichkeit Anteil an dessen Schaukraft. Wenn die einzelnen Handlungen des Erziehers, sein Tun oder Nichttun, seine ganze "Haltung" vom Seinsgrunde her so durchdrungen, so durchgestaltet sind, daß der Grund selbst darin transparent wird, dann begegnet dem Schüler in der Erziehergestalt das Sein schlechthin, dann wird der Erzieher dem Schüler zum Brennpunkt der Welt, zum Relationsmedium, in dem sich der unergründliche Grund des Seins zu spruchhaftem, personalem Anspruch verdichtet, s y m b o l i s i e r t .

c) Das Erlebnis der Grenze

Wenn der Grund des Seins nach allem Gesagten sich niemals in d i r e k t e m Zugang erschließt, sondern immer nur vermittelt durch das Erfahrbare der Sinnensphären in Raum und Zeit, dies in seiner Konkretheit immer endlich und begrenzt ist, so gehört also zu allem menschlichen Seinsbezug als wesentliches Moment auch die Erfahrung der G r e n z e . Menschliche Begegnung im Medium des Symbolischen ist immer ein Grenzerleben. Ohne das Erlebnis der Grenze kann es auch das Erlebnis des Grundes nicht geben, - ein Zusammenhang, der auch

in der Erziehungslehre Petersens in seiner grundlegenden Bedeutung herausgearbeitet wird.

Die Weise, in welcher der Mensch die Grenze erfährt und transzendiert, müßte in einem weiteren Zusammenhang beschrieben werden; es wäre zu erörtern, wie der Mensch im Vergleich zu anderen Lebewesen sich in S i t u a t i o n e n verhält. Wir können auf eine ausführliche Darstellung verzichten, weil sie bereits von Heinrich Döpp-Vorwald - als Klärung des Begriffs der"'Pädagogischen Situation' in der Erziehungslehre Peter Petersens" - vorliegt (B 2), worauf hier verwiesen sei. Danach unterscheidet sich das m e n s c h l i c h e Situationsverhalten grundsätzlich vom tierischen durch die Möglichkeit zur U n b e d i n g t h e i t , mit welcher der Mensch das ihn in der Situation Begrenzende überschreitet. Das Tier geht über die Grenzen des natürlich Vorgegebenen nicht hinaus, sein Verhalten erschöpft sich in der Lebensnotdurft der augenblicklichen Umstände, ohne darüber hinauszuschauen. Der Mensch aber kann die Situationen, in denen er je und je der Wirklichkeit gegenübertritt, ausdrücklich als Grenze erleben und dadurch zugleich über sie hinausschauen, weil er aus dem "gleichströmenden, nahezu mechanisch ablaufenden Sein... in eigentümlicher Weise 'herausgetreten' ist (existere)". (B 40, 16) Darum kann er - wie R.Guardini es ausdrückt - in und hinter jeder noch so "relativen Grenze" "von Ding zu Ding" die e i g e n t l i c h e G r e n z e erfahren, die nicht nur hier und jetzt begrenzt, sondern die "ein radikales Nein zu allem spricht, das Nichts. Dieses Nichts bedeutet Eingegrenztheit schlechthin." - "Die eigentliche Grenze geht das Ganze an; am Einzelnen dringt sie nur in der

Form der Vergegenwärtigung durch." (A 17, 80 f.)

Petersen spricht hier im Anschluß an Jaspers von "G r e n z s i t u a t i o n e n", [1] die ihm die eigentlich m e n s c h l i c h e Weise des Erlebens bezeichnen. In ihnen steht der Mensch zwar nicht unmittelbar "vor der konkreten Wirklichkeit oder in ihr als e i n e m großen, nach allen Seiten hin zerfließenden Ganzen", "sondern, bildlich gesprochen, in Gewebeteilchen der einen Wirklichkeit, d.h. eben in Situationen" (B 40, 17), aber in diesem Erlebnis der Begrenzung durch das Einzelne vergegenwärtigt sich ihm zugleich die Macht des Unbedingten: "In diesem Erleben erwacht dann in ihm die Frage ... nach dem, was h i n t e r der Grenze steht, nach dem, w a s ihn denn da begrenzt. Es erwacht das Wissen um die Rätselhaftigkeit und den Ernst des Daseins. Und damit erwachen in ihm die Frage und das Suchen nach dem S i n n . Es erwacht in ihm so das g l ä u b i g e L e b e n : indem er vor der Grenze nach dem fragt, was hinter der Grenze ist, steht er unmittelbar vor dem G r u n d e d e s S e i n s . Damit beginnt das eigentliche, das m e n s c h l i c h e Leben." (B 3, 184 f.)

Dadurch, daß sich in dieser Weise "in der Form der Vergegenwärtigung" die "eigentliche Grenze" "am Einzelnen" kundtut, wird also das Einzelne als "relative Grenze" zum S y m b o l , in dem

---

1) Weil der Mensch die Grenze erfährt, steht er den Dingen und Wesenheiten g e g e n ü b e r , nur deshalb kann er überhaupt zu ihnen in Beziehung treten. Vgl. B 21,11: Distanzierung ist die Voraussetzung für das In-Beziehung-treten. "... nur zu distanziertem Seienden ..." kann man "... in Beziehung treten".

die eigentliche, die unbedingte Grenze durchscheint. Sie wird im Symbol als Anruf vernommen; in diesem Sinne hat die Grenzsituation Aufforderungscharakter für den Menschen. Er erfährt "in den situativen Gegebenheiten und durch sie hindurch einen u n b e d i n g t e n und u n a b d i n g b a r e n Anspruch..., der sich nicht in der unmittelbaren Lebensnotdurft erschöpft. Das unmittelbar und konkret Gegebene wird für ihn gleichsam t r a n s p a r e n t , es leuchtet darin ein Hintergründiges, ein Unbedingtes und Unendliches auf. Der Mensch erfährt, daß hinter und in allem Seienden ein metaphysischer, ewiger Abgrund anwest...". (B 2, 367)

Überall nun, wo so in der konkreten Situation, - in der jeweiligen G e s t a l t also, in welcher die Welt dem Menschen t r a n s p a r e n t wird, ihm als S y m b o l begegnet - der unbedingte Anspruch an den Menschen ergeht und dieser "vor dem Grunde des Seins" antwortend Stellung nimmt, aktuiert sich das Selbst des Menschen zum eigentlichen Sein, es ereignet sich am Menschen das, was Petersen synonym "Humanisierung", "Vergeistigung", "Selbstwerdung" oder eben " E r z i e h u n g" nennt.

Es ist auch nur wieder eine andere Umschreibung dieses Geschehens in echten "Erziehungssituationen", wenn er von der "S c h a u k r a f t" spricht, die den Menschen den Grund des Seins im gestalthaft Begegnenden erschließe. Und wenn oben gesagt wurde, daß die Schaukraft des Erziehers in seiner "erzieherischen Haltung" Gestalt annehme, so ist jetzt deutlich geworden, wie ihm solche Haltung möglich wird: Indem er selbst "auf den Grund schaut", die Grenze unbedingt

überschreitet, das in der Situation Begegnende per analogiam zum Ganzen der Welt und des Seins er-gänzt und so in den Grenzsituationen seines Lebens die unbedingte Beziehung von Anspruch und Antwort verwirklicht, aktuiert er sein Selbst zum eigentlichen Menschsein, das sich in seiner "erzieherischen Haltung" ausprägt.

5. Das Symbolische als dynamische Gegenwart

Wenn man versuchen will, die Quintessenz alles bisher Gesagten noch einmal zusammenzufassen, so wäre etwa zu sagen:

Alle Erziehung ist gebunden an das Ereignis echter Begegnung, die auf dem Prinzip des Dialogischen beruht; Begegnung ereignet sich also immer nur im Zwischenmenschlichen, auch wo es sich um Begegnung mit den "Dingen" handelt; oder anders: jede Begegnung ist personal, spruchhafte Beziehung von Ich und Du. Sie vollzieht sich in der begrenzten Sphäre von Sinnenhaftem (in einem Sinnen"horizont"), in dem sich das Unerfahrbare, Unendliche, Unbedingte zum Symbol verdichtet und damit zum Anruf wird für den Menschen in seiner personalen Existenz.

Die symbolhafte Wirklichkeit, in der sich das erzieherische Verhältnis abspielt, hat somit ihre Aussage- und Wirkkraft aus der Gegenwart des Unbedingten für den Menschen; das Symbolische entsteht erst und besteht nur in dieser Relation. Es gibt daher nur das in und als Gegenwart erlebte Symbol; man kann auch sagen: alle symbolische Wirkkraft ist dynamisch; sie kann nicht in der Gestalt eines B e s i t z e s gehabt, sondern muß in einer existentiellen B e w e g u n g

erlebt werden. Darum gibt es auch keine V e r g e g e n s t ä n d l i c h u n g des Symbolischen und somit kein festgelegtes und dauerhaft gegenwartskräftiges Medium für das erzieherische Verhältnis. Erziehung ereignet sich vielmehr immer nur im Vollzug der Akte, mit denen der Mensch als Person je und je auf das in der Situation ereignishaft Begegnende antwortet. "Nicht die Dinge, sondern die Situationen sind primär." (Buber; vgl.S. 85) Nur wo ein Gegenüber in der Gegenwärtigkeit des unbedingten Du-Anspruchs erlebt wird, kann personale Beziehung und damit Erziehung im eigentlichen Sinne geschehen.

Wie sehr deshalb alle statische Vergegenständlichung des Symbol- und Begegnungsbereichs das Wesen der Erziehung verfehlen muß, das wird von hier aus noch einmal sehr deutlich im Rückblick auf die Erziehungssysteme Friedrich Fröbels und Maria Montessoris.

M o n t e s s o r i s Erziehungslehre stützt sich - wie oben dargelegt - vor allem auf Erkenntnisse der wissenschaftlichen Psychologie. Jede derartige psychologische Betrachtungsweise aber muß den Erziehungsvorgang notwendigerweise als eine gegenständlich faßbare Beziehung interpretieren. Was dabei als die psychische Wirklichkeit in den Blick kommt, ist jedoch nicht das Kind in seiner Personalität. Wohl können "Umwelt" und "Material" für die Psyche des Kindes "wissenschaftlich" zubereitet werden, die kindliche Personalität bleibt unbestimmbar. Was Montessori als "Konzentration" beschreibt, die sich am Montessori-Phänomen beobachten lasse, ist daher zunächst nur ein verhältnismäßig äußerer Vorgang, nicht die personale Wirklichkeit, die ja nur in der

Du-Beziehung sich erschließt. Konzentration im eigentlich-menschlichen Sinne ist kein psychologisches Phänomen, sondern ein personales Ereignis. Und wenn das Kind - wie Montessori darstellt - sich in diesem Vorgang so entscheidend in seinem ganzen Verhalten ändert, so darf wohl angenommen werden, daß es sich dann um ein echtes Begegnungserlebnis gehandelt hat, für das die psychologische Methode nicht zuständig ist. Konzentration ist dann mehr als "Aufmerksamkeit", mehr als ein Zusammennehmen des psychischen Kräftepotentials, sie umfaßt den ganzen Menschen bis in die leibliche Erscheinung, weil sie ihn im Innersten seines Wesens betrifft. In der Sprache Bubers bedeutet Konzentration dann, daß menschliches (kindliches) Tun "mit dem ganzen Wesen getan werde"; (B 17, 90) sie bezeichnet "die Einsammlung der Kräfte in den Kern, den entscheidenden Augenblick des Menschen" (B 20a, 90 f.), die "Einsammlung alles Seins". (B 17, 206) Wo der Mensch in dieser Weise "mit dem ganzen Wesen" handelt, steht er nach Buber in der Du-Beziehung, ist er im Innersten angesprochen. (Vgl.S.149 ff.) Ein solches existentielles Geschehen mit psychologischen Methoden provozieren zu wollen, heißt: den Erziehungsvorgang wie einen Kausalprozeß betrachten und darüber seine existentielle Bezogenheit auf den Seinsgrund verfehlen. - Wo sich also das Montessori-Phänomen tatsächlich ereignet, bleibt es "wissenschaftlicher" Erkenntnis notwendig verborgen.

Handelt es sich in der Montessori-Pädagogik um die Gefahr, daß das nur subjektiv faßbare innerpersonale Erziehungsgeschehen durch eine einseitig psychologische, d.h. vergegenständlichende

Betrachtungsweise mißdeutet wird, so liegt in der Pädagogik F r ö b e l s die Gefahr darin, daß sie ebenfalls den Erziehungsprozeß in unzulässiger Weise objektiviert: nun aber von einem einseitig metaphysischen Systemdenken her. Weil Natur und Mensch in der Urkraft des Göttlichen denselben Ursprung haben, bestehe zwischen beiden eine seinshafte, objektiv faßbare Affinität; die Ur-"Einheit" habe sich sphärisch vom Zentrum her in die "Allheit" und "Einzelheit" ausgegossen und sei in allem Seienden wirksam; nichts sei von dieser "Einheit" gelöst, nichts sei wesentlich anders als sie; von ihr her sollen sich die Gegensätze im All: Natur und Mensch, das "Äußerliche" und das "Innerliche", in "Lebenseinigung" durchdringen; auch der Mensch ist dieser organischen, aus der Immanenz des göttlichen Grundes geordneten und gesicherten All-Einheit harmonisch eingefügt. Das beglückende Gefühl der Geborgenheit in dem in sich geschlossenen Weltganzen ist darum ein vorherrschender Zug des Fröbelschen Denkens. (Vgl. B 15, 156-160)

Die göttliche Wirkkraft in allem ist nun für Fröbel zugleich eben auch die erzieherische Wirkkraft schlechthin. Diese erscheint also hier in einer ontisch-metaphysischen Weise vergegenständlicht, insofern Fröbel sie in der sphärischen Allheit objektiv nachweisen und für die Erziehungspraxis systematisch darbieten will. Dafür ist es bezeichnend, daß er die "ins All versenkte Ordnung" als ein "G e s e t z" betrachtet, das auch gesetzmäßig - und das heißt für ihn mathematisch - erfaßt werden könne. Ganz davon abzusehen, daß die mathematischen Ordnungsgesetze, die Fröbel aufweist, nicht den ganzen Wertreichtum des Seienden darstellen können - was gesetzmäßig auf-

weisbar ist, ist damit noch nicht das Wesentliche - , erzieherische Wirksamkeit entsteht erst in der symbolgebundenen Verleiblichung personalen Beziehungslebens zu gegenwärtigem Anspruch. Und was sich im Symbol gestalthaft vergegenwärtigt, ist nicht das Gesetz, sondern der S i n n , wie etwa Petersen ihn meint, wo er die Schaukraft beschreibt: "Das Gesetz als die allgemeine Regel für einen Zusammenhang von Tatsachen und Abläufen kann ich errechnen und in einen Begriff fassen; es ist ein logisches Abstraktum. Den Sinn als den Kern einer Ganzheit kann ich stets nur e r s c h a u e n ...". (B 39, 163) Es ist etwas anderes, ob Fröbel von der Ahnung sagt, sie bringe jedes Einzelne einem großen Ganzen durch innere Verknüpfung nahe, finde jedes Einzelne als ein "geistiges Gliedganzes" (B 25, 101), oder ob Petersen von der Schaukraft sagt, sie sei das Vermögen, "unmittelbar mit dem Sein in Verbindung zu kommen, 'auf den Grund zu schauen'..." (B 39, 146), "vom Grunde des Seienden her das Teilhafte im Ganzen zu schauen und es also zu verstehen". (B 41, 122) "Ahnung" und "Schaukraft" (oder "Figuration") müßten einmal schärfer voneinander abgehoben werden. Fröbel hat die Ahnung als das Vermögen des Menschen bezeichnet, das dem Symbol entspreche; man könnte sie also das "Organ" für das Symbolische nennen. Doch diese Ahnung ist für ihn nur eine Vorstufe der eigentlichen Erkenntnis; er spricht von einer "Stufenfolge von der Ahnung bis zum höchsten Denken"; (B 25, 104) stufenweise schreite der Mensch zur Klarheit des "erhöhten Bewußtseins" vor. Ahnung erscheint so als ein Vermögen der Seele, das im Dienste des Bewußtseins steht, und dies "erhöhte Bewußtsein" hat es immer mit dem Begrifflichen, Gesetzmäßigen zu

tun; es hat für alles Einzelne die gesetzmäßige Einheit zu finden, das "geistige Gliedganze"; die Objekte des Bewußtseins liegen also auf der Ebene gesetzhafter Gegenständlichkeit. - Die Schaukraft dagegen hatten wir erkannt als die Grundkraft im Menschen, die aus seiner ganzen personalen Aktualität hervorgetrieben und unbedingt auf den Grund des Seins gerichtet ist. In der Aktuierung der Schaukraft ist der ganze Mensch aufgerufen, er tritt zu den Dingen in wesenhafte Beziehung, sie werden ihm gegenwärtig. Demgegenüber erscheint die Ahnung im Fröbelschen Sinne - weil sie nicht den unbedingten Einsatz der ganzen menschlichen Existenz, das "Erfüllt- und Durchdrungensein vom Absoluten" beinhaltet - wie eine gedankliche Spekulation, die den Menschen nicht im Letzten angeht und ergreift, ihn nicht durch und durch "vergeistigt".

Gegenständlichkeit einerseits, Gegenwärtigkeit andererseits lassen sich im Letzten aus der jeweiligen Auffassung vom Grunde des Seins verstehen. - Mußten wir bei Fröbel von einer I m m a n e n z des Grundes sprechen, i n den der Mensch durch eine "stetige" (Bollnow), organisch sich vollziehende "Lebenseinigung" hineininterpretiert wird, so haben wir es bei Petersen gerade mit einem t r a n s z e n d e n t e n Grund zu tun, v o r den der Mensch sich gestellt sieht; die Tiefe des Grundes wird im transzendierenden Akt von wesenhaft "unstetigem" (Bollnow) Charakter erlebt. Dort Aufgehobensein i m Grunde, hier Durchbruch z u m Grunde - auf diese Formel läßt sich der Unterschied dieser beiden Deutungen vom Grundgeschehen bringen. Im Fröbelschen Denken gibt es kein Grenzerleben,

darum auch keine Grenzsituation, die den Menschen in die Gegenwärtigkeit des Dialogs zwingt, der alles Dinghafte spruchhaft-symbolisch werden läßt.

III. Erziehung als Heiligung

Die raum-zeitliche Vergegenwärtigung des Ewigen in der Verleiblichung der an den Augenblick gebundenen Du-Beziehung, in der ein unbedingter Anspruch unsere unbedingte Antwort fordert - so kann die Wirkkraft des Symbolischen beschrieben werden, wie sie sich im erzieherischen Verhältnis phänomenal darstellt. Weil das Symbol immer ein p e r s o n a l e s Beziehungsverhältnis verleiblicht, weil es sich immer aus dem Personalen, Spruchhaften aktuiert, ist es stets eine d y n a m i s c h e Realität - gestiftet in der Relation des Zwischenmenschlichen, in der es die Eindeutigkeit eines allgemeingültigen "Besitzes" nicht gibt - , eine Realität, die vielmehr immer nur in der Einmaligkeit je und je vollzogener B e w e g u n g ihr Bestehen hat.

Diese Auffassung von der Wirklichkeit des Symbolischen wendet sich entschieden gegen jede V e r d i n g l i c h u n g und V e r g e g e n s t ä n d l i c h u n g des Symbols, welche die konstitutiv personale Relation, ohne die kein Erziehungsvorgang möglich ist, grundsätzlich verfehlen würde. Denn Erziehung als der Prozeß des geistigen Werdens kann nach allem Gesagten eben niemals direkt herbeigeführt und gesteuert werden, nicht einmal im Akt der Selbsterziehung, weil Person eine dynamische Realität und nicht anders als im Tun wirklich ist: "Person selbst ist nichts Seiendes, Gesichertes, sondern ein Aufgegebenes, Gefordertes. Sie ist nicht, sondern muß getan werden. Ob sie ist, hängt davon ab, ob sie getan wird." (B 53, 485 - vgl.S.96) Dabei aber - auch dies Mißverständnis muß noch abgewehrt wer-

den - ist nicht etwa das Tun als solches schon ohne weiteres mit Erziehung identisch. Erziehung ist vielmehr das, was sich im Tun ohne unser Zutun e r e i g n e t . Ich kann nicht den anderen Menschen und nicht einmal mich selbst direkt und mit der Garantie eines sicheren Erfolges erziehen, weil ich im Letzten nicht selbst der eigentliche Erzieher bin. Sondern Erziehung ist ein e r e i g n i s h a f t e s G e s c h e h e n , das wir schon in allgemein-pädagogischer Sprache als Geschenk oder "Gnade" bezeichnen.

Erziehung als gnadenhaftes Geschehen, als Begnadung erreicht ihre eindeutige und höchste Form in der anbetenden Selbstübergabe an Gott: im K u l t, der seinerseits kulminiert im sakramentalen Vollzug. [1] Dabei dürfen wir den Begriff des Sakramentalen im weitesten Sinne verwenden; denn sakramentale Begegnung mit Gott gibt es in jedweder religiösen Gemeinschaft. Martin Buber, der sich in "Die chassidische Botschaft" (B 17) passim gegen eine Theologie ausspricht, die den sakramentalen Vollzug an die Konvention fest bestimmter R i t e n gebunden sieht, scheut sich nicht, einem solchen Dogmatismus gegenüber das Wort "Pansakramentalismus" zu gebrauchen. Er neigt also eher dazu, den sakramentalen Vollzug als unbestimmbares Ereignis unter Personen zu verstehen, das sich in jeder menschlichen Begegnung begeben kann.

Wir können hier nicht das Verhältnis dieser extremen begrifflichen Positionen: Dogmatismus - Pansakramentalismus näher bestimmen und wollen uns nur darauf besinnen, was das Wesen des sakra-

1) Eine gründliche Bearbeitung dieses Problems müßte einer religionspädagogischen Untersuchung vorbehalten bleiben.

mentalen Vollzugs ausmacht und was daran für unsere Problemstellung bedeutsam ist: daß nämlich jeder sakramentale Vollzug an sakramentale Zeichen (an ein sinnenhaftes Medium also) gebunden ist, die sich im Vollzuge, d.h. sofern die personale Gottesbegegnung in ihnen Ereignis wird, in ihrer S y m b o l k r a f t aktuieren. Aus der personalen Begegnung gewinnt das sakramentale Zeichen seinen Symbolgehalt. Soweit die sakramentalen Zeichen zum allgemeinen Kult sozialisiert werden - wie es in der religiösen Gemeinschaft geschehen muß - , sind sie objektive (gegenständliche) Glaubenszeichen, die aber je und je erst noch in die subjektive Frömmigkeit aufgenommen werden müssen, um sich aus der Beziehungskraft des Personalen zu sakramentaler Gegenwärtigkeit s y m b o l i s c h zu erfüllen. Das objektive Glaubenszeichen gewinnt aus der personalen Relation seine symbolisch-sakramentale Wirkkraft. "Relatio est ultima et nobilissima perfectio." (Thomas v.Aq., Contra gentes 2,45)

Der sakramentale Vollzug hebt den natürlichen Erziehungsvorgang auf die Stufe eines vollends und absolut gnadenhaften Geschehens. Dem Menschen widerfährt hier - nach christlicher Auffassung - eine Wandlung von übernatürlicher Art: ein n e u e s , göttliches Sein wird ihm eingesenkt. Erziehung wird so zum Heilsgeschehen, zur H e i l i g u n g , die den Menschen "der göttlichen Natur teilhaftig macht". (2 Petr.1,4) Alles freie natürliche Tun des Menschen erscheint dann erst nur als eine Vorbedingung, ein Sich-bereiten für diese Heiligung. (Wieweit schon dieses freie Tun selbst von Gottes Gnade hervorgetrieben ist, muß hier unberücksichtigt bleiben.) Ob die Heiligung tatsächlich an ihm geschieht, liegt nicht mehr

in der Macht des Menschen, es ist ihm lediglich die Heilsgewißheit gegeben, daß er in der Kommunikation des sakramentalen Vollzuges dem Heilswillen Gottes begegnen wird. Kein Mensch kann sich selbst heiligen. Wenn schon im natürlichen Bereich alle Erziehung als ein ereignishaftes G e s c h e n k erscheint, so gilt das erst recht für diese höchste Form von Erziehung, die wir Heiligung nennen.

Aber auch an diesem eminent gnadenhaften Geschehen von oben ist der Mensch keineswegs unbeteiligt. Ohne seine eigene freie Bereitschaft wird sich das Ereignishafte an ihm nicht erfüllen. Er aktualisiert diese Bereitschaft im äußeren, zeichenhaft-symbolischen, kultisch-sakramentalen Akt. Kult und Heiligung wirken aufeinander hin, Heiligung geschieht am Menschen im Vollzug des Kultes.

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

A Anthropologische Grundlagen zum Symbolproblem

A 1 Karl-Otto Apel, Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft. In: Sprache - Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weisgerber, hrsg.von Helmut Gipper. Düsseldorf 1959.

A 2 Herbert Binswanger, Der Objektverlust. Ein Beitrag zur Neurosen- und Psychosenlehre. Basel 1957.

A 3 Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie. Stuttgart 1949, 3.Auflage.

A 4 Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1953, 5.Auflage.

A 5 Martin Buber, Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954.

A 6 Igor A.Caruso, Das Symbol in der Tiefenpsychologie. In: Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 5, 1953.

A 7 F.J.J.Buytendijk, Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie. Hamburg 1958.

A 8 Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bände.
A 8a Erster Teil: Die Sprache. Berlin 1923.
A 8b Zweiter Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925.
A 8c Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin 1929.

A 9 Ernst Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1956.

A 10 Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften. Band 11, Stuttgart 1960, S.1-39.

A 11 Heinrich Döpp-Vorwald, Über den "hermeneutisch-pragmatischen" Wissenschaftscharakter der Pädagogik (Im Anschluß an J.G.Fichtes Lehre von der "intellektuellen Anschauung"). In: Pädagogische Rundschau, 15.Jahrgang, Heft 1/2.

A 12 Johann Gottlieb Fichte, Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Neu herausgegeben von Fritz Medicus. Leipzig 1944.

A 12a Erste Einleitung.
A 12b Zweite Einleitung.

A 13 Dorothea Forstner, Die Welt der Symbole. Innsbruck, Wien, München 1961.

A 14 Karl von Frisch, Symbolik im Reich der Tiere. Münchener Universitätsreden. Neue Folge - Heft 7.
Verlag Max Hueber, München o.J..

A 15 Josef Goldbrunner, Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung. Krailling vor München 1949.

A 16 Josef Goldbrunner, Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge. Freiburg 1954.

A 17 Romano Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg 1955, 4.Auflage.

A 18 Romano Guardini, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung. Würzburg 1950.

A 19 Johann Georg Hamann, Aesthetica in nuce. In: Johann Georg Hamann, Sibyllinische Blätter des Magus. Ausgewählt und eingeleitet von Rudolf Unger. Jena und Leipzig 1905.

A 20 Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke, Band 3. Schriften über Sprache - Mysterium - Vernunft. 1772 - 78, Wien 1951.
A 20a Zwo Recensionen nebst einer Beylage, betreffend den Ursprung der Sprache.
A 20b Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache.
A 20c Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift.

A 21 Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a.M. 1955, 4.Auflage.

A 22 Erich Heintel, Gegenstandskonstitution und sprachliches Weltbild. Sammelband: Sprache - Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weisgerber, hrsg. von Helmut Gipper. Düsseldorf 1959.

A 23 J.F.Herbart, Über die ästhetische Darstellung der Welt als Hauptgeschäft der Erziehung. Über die dunkle Seite der Pädagogik. - Mit einer Einleitung von H.Döpp-Vorwald. Weinheim (o.J.).

A 24 Johann Gottfried Herder, Über den Ursprung der Sprache. 1770, hrsg. von Claus Träger. Berlin (Akademie-Verlag) 1959.

A 25 Johann Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Freiburg 1958, 3.Auflage, Band 2.

A 26 Wilhelm von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. 1836. Mit einem Nachwort hrsg.von Herbert Nette. Darmstadt 1949.

A 27 Wilhelm von Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung. Berlin 1821.

A 28 Karl Jaspers, Existenzphilosophie. Berlin 1956, 2.Auflage.

A 29 Karl Jaspers, Philosophie. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948, 2.Auflage.

A 30 Karl Jaspers, Vernunft und Existenz. Bremen 1949, 3.Auflage.

A 31 C.G.Jung, Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Zürich 1950, 5.Auflage.

A 32 C.G.Jung, Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol. In: Das tibetanische Totenbuch oder Die Nach-Tod-Erfahrungen auf der Bardo-Stufe. Nach der englischen Fassung des LAMA KAZI DAWA-SAMDUP. Hrsg. von W.Y. Evans-Wentz. Übersetzt und eingeleitet von Louise Göpfert-March. Zürich 1953, 5.Auflage.

A 33 C.G.Jung, Seelenprobleme der Gegenwart. Vorträge und Aufsätze. Zürich 1950, 5.Auflage.

A 34 C.G.Jung, Symbolik des Geistes. Zürich 1948.

A 35 C.G.Jung, Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Zürich 1948, 2.Auflage (Kapitel: Instinkt und Unbewußtes).

A 36 C.G.Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins. Zürich 1954. S.1-57: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten.

A 37 C.G.Jung, Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Leipzig und Wien 1925, 2.Auflage.

A 38 C.G.Jung, Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie. Mit Beiträgen von Hugo Rosenthal, Emma Jung, W.M. Kranefeldt. Zürich 1947.

A 39 Friedrich Georg Jünger, Wort und Zeichen. Sammelband: Die Sprache. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der schönen Künste, Darmstadt 1959.

A 40 Otto Koenig, Die biologischen Grundlagen des Symbolbegriffes. In: Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 4, 1953.

A 41 Hans Looff, Symbol und Transzendenz. In: Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 6, 1953.

A 42 Heinrich Meyer, Symbolgebilde der Sprache. In: Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 4, 1953.

A 43 Hemmo Müller-Suur, Über die Wirksamkeit allgemeiner Sinnhorizonte im schizophrenen Symbolerleben. In: Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 6, 1953.

A 44 Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Stuttgart 1958.

A 45 Friedrich Nietzsche, Versuch einer Selbstkritik (Vorwort zu A 44).

A 46 Friedrich Neumann, Der Mensch in der Sprache. In: Die Sammlung, Jahrgang 7, 1952, S.80-93.

A 47 Adolf Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Hamburg 1958, 3.Auflage.

A 48 Erich Przywara, Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-27. Augsburg 1929, 2.Band, S.543-579.

A 49 Erich Przywara, Was ist Gott? Summula. Nürnberg 1953.

A 50 Heinrich Schauerte, Das Symbol. In: Festgabe für Alois Fuchs zum 70. Geburtstage. Hrsg.von Wilhelm Tack. Paderborn 1950.

A 51 Schellings Werke, hrsg. von Otto Weiß. Leipzig 1907, 3 Bände.

A 51a 1.Band.
A 51b 2.Band.
A 51c 3.Band.

A 52 Manfred Thiel, Die Symbolik als philosophisches Problem und als philosophische Aufgabe. In:
A 52a Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 4, 1953.
A 52b Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 5, 1953.

A 53 Paul Tillich, Religiöse Verwirklichung. Berlin 1930. 4.Abschnitt: Das religiöse Symbol, S.88-109.

A 54 Jakob von Uexküll/ Georg Kriszat, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Hamburg 1956. Mit einem Vorwort von Adolf Portmann.

A 55 Rudolf Unger, Hamann und die Aufklärung, 1.Band. Halle/Saale 1925, 2.Auflage.

A 56 Rudolf Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus im Norden. München 1905.

A 57 Leo Weisgerber, Das Gesetz der Sprache als Grundlage des Sprachstudiums. Heidelberg 1951.

A 58 Leo Weisgerber, Von den Kräften der deutschen Sprache.
A 58a I. Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins. Düsseldorf 1949.

A 58b II. Vom Weltbild der deutschen Sprache. Düsseldorf 1950.

A 59 Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis. München 1955, 6.Auflage.

B Erziehungswissenschaftliche Darstellung

I. Erziehungswissenschaftliche Grundlagen

B 1 Romano Guardini und Otto Friedrich Bollnow, Begegnung und Bildung. Würzburg 1956.
B 1a Romano Guardini, Die Begegnung.
B 1b O.F.Bollnow, Begegnung und Bildung.

B 2 Heinrich Döpp-Vorwald, Der Begriff der "Pädagogischen Situation" in der Erziehungslehre Peter Petersens. In: Pädagogische Rundschau, 15.Jahrgang, 1961, S.361-380.

B 3 Heinrich Döpp-Vorwald, Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung. Berlin 1941.

B 4 Heinrich Döpp-Vorwald, Romano Guardinis "Grundlegung der Bildungslehre". In: Zeitschrift für Pädagogik, Jahrgang 1957, Heft 4.

B 5 Heinrich Döpp-Vorwald, Noch einmal: Romano Guardinis "Grundlegung der Bildungslehre". In: Zeitschrift für Pädagogik, Jahrgang 1959, Heft 2.

B 6 Heinrich Döpp-Vorwald, Was heißt "Pädagogische Psychologie"? Thesen zur Begriffsklärung. In: Pädagogische Rundschau, 5.Jahrgang, 1950, Heft 1, S.6-8.

B 7 Julius Drechsler, Die pädagogische Verantwortung. In: Zeitschrift für Pädagogik, Jahrgang 6, 1960, Heft 3.

B 8 Wilhelm Flitner, Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in der Gegenwart. Heidelberg 1958.

B 9 Romano Guardini Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen. Würzburg 1959, 4.Auflage.

B 10 Wolfgang Klafki, Pädagogisch-dialektische oder anthropologisch-existenzphilosophische Grundlegung der Erziehungswissenschaft? Kritische Gedanken zu H.Döpp-Vorwalds Auseinandersetzung mit R.Guardinis "Grundlegung der Bildungslehre". In: Zeitschrift für Pädagogik, Jahrgang 1959, Heft 2.

B 11 Lexikon der Pädagogik, hrsg. vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster, und dem Institut für Vergleichende Erziehungswissenschaft, Salzburg. Freiburg 1960, 2.Auflage. 4 Bände.

B 12 Eduard Spranger, Vom Wissenschaftscharakter der Pädagogik. In: Beiträge zur Einheit von Bildung und Sprache im geistigen Sein. Festschrift zum 80. Geburtstag von Ernst Otto, Berlin 1957 (Hrsg. von Gerhard Haselbach und Günter Hartmann).

B 13 W.Stählер, Funktionale und intentionale Erziehung. In: Lexikon der Pädagogik (B 11), Band 2, S.180-182.

II. Einzeldarstellungen

a) Grundgelegte Texte

(B 1) Romano Guardini und Otto Friedrich Bollnow, Begegnung und Bildung. Würzburg 1956.
(B 1b) O.F.Bollnow, Begegnung und Bildung.

B 14 Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung. Stuttgart 1959.

B 15 Otto Friedrich Bollnow, Geschichte der Pädagogik. Die Pädagogik der deutschen Romantik von Arndt bis Fröbel. Band 4. Stuttgart 1952.

B 16 Otto Friedrich Bollnow, Die Rückkehr zum Ursprung als Grundgedanke der Fröbelschen Pädagogik. In: Festschrift zum Fröbel-Gedenkjahr 1952. Heidelberg 1952, S.3-12.

B 17 Martin Buber, die chassidische Botschaft. Heidelberg 1952.

B 18 Martin Buber, Der Mensch und sein Gebild. Heidelberg 1955.

(A 5) Martin Buber, Das Problem des Menschen. Heidelberg 1954.

B 19 Martin Buber, Reden über Erziehung. Heidelberg 1956.

B 20 Martin Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg 1954.
B 20a Martin Buber, Ich und Du. S. 7-121.
B 20b Martin Buber, Zwiesprache. S.123 - 182.
B 20c Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen. S.183-253.
B 20d Martin Buber, Elemente des Zwischenmenschlichen. S.255 - 283.

B 21 Martin Buber, Urdistanz und Beziehung. Heidelberg 1960.

B 22 Martin Buber, Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. Heidelberg 1960.

B 23 Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird. In: Wort und Wirklichkeit. München 1960.

B 24 Friedrich Fröbel an Gräfin Therese Brunszwick. Aus der Werdezeit des Kindergartens. Hrsg. von Erika Hoffmann. Berlin 1944.

B 25 Friedrich Fröbel, Ausgewählte Schriften, hrsg. von Erika Hoffmann. Erster Band. Kleine Schriften und Briefe. Düsseldorf 1951.

B 26 Friedrich Fröbel, Ausgewählte Schriften. Hrsg. von Erika Hoffmann. Zweiter Band. Die Menschenerziehung. Düsseldorf 1951.

B 27 Conradine Lück, Friedrich Fröbel und die Muhme Schmidt. Ein Briefwechsel aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Leipzig 1929.

B 28 Fröbels Theorie des Spiels. I. Der Ball als erstes Spielzeug des Kindes. Einleitung von Elisabeth Blochmann. Verlag Julius Beltz o.J.

B 29 Fröbels Theorie des Spiels. II. Die Kugel und der Würfel als zweites Spielzeug des Kindes. Einleitung von Helene Klostermann. Langensalza 1947. 2.Auflage.

B 30 Fröbels Theorie des Spiels. III. Aufsätze zur dritten Gabe, dem einmal in jeder Raumrichtung geteilten Würfel. Einleitung und hrsg. von Erika Hoffmann. Langensalza 1947. 2.Auflage.

B 30a dasselbe: Fassung von 1844. "Kommt, laßt uns unsern Kindern leben!" Anleitung zum Gebrauche der in dem Kindergarten zu Blankenburg bei Rudolstadt ausgeführten dritten Gabe eines Spiel- und Beschäftigungsganzen, des einmal allseitig geteilten Würfels.

B 30b Anleitung zum rechten Gebrauche der dritten Gabe des entwickelnd erziehenden Spiel- und Beschäftigungsganzen, des einmal allseitig geteilten Würfels, "die Freude der Kinder", gegeben von Friedrich Fröbel. 1851.

B 31 Maria Montessori, Grundlinien meiner Erziehungsmethode (Aus dem Vortrage in der Universität zu Berlin am 27.10.1922). In: B 37, S.8-13.

B 32 Maria Montessori, Das Kind in der Familie und andere Vorträge. Neu hrsg. von der Deutschen Montessori-Gesellschaft. Stuttgart 1954.

B 33 Maria Montessori, Kinder sind anders. Il Segreto dell' Infanzia. Stuttgart 1952.

B 34 Maria Montessori, Mein Handbuch. Grundsätze und Anwendung meiner neuen Methode der Selbsterziehung der Kinder. Stuttgart 1922.

B 35 Maria Montessori, Montessori-Erziehung für Schulkinder. I Betätigungsdrang und Erziehung. Stuttgart 1926 (Aus dem Italienischen übertragen von Ida Hohenemser).

B 36 Maria Montessori, Selbsttätige Erziehung im frühen Kindesalter. Stuttgart 1913 (Deutsche Übertragung von Dr.Otto Knapp).

B 37 Maria Montessori, Der Weg zu meiner Erziehungsmethode. In: Die Lebensschule. Schriftenfolge des Bundes entschiedener Schulreformer. Heft 12: Die Selbsterziehung des Kindes. Berlin 1923, S.5-8.

B 38 Peter Petersen, Allgemeine Erziehungswissenschaft. Berlin und Leipzig 1924.

B 39 Peter Petersen, Der Ursprung der Pädagogik (II. Teil der "Allgemeinen Erziehungswissenschaft"), Berlin und Leipzig 1931.

B 40 Peter Petersen, Friedrich Fröbel, Deutschlands größter Erzieher. Gotha 1942.

B 41 Peter Petersen, Pädagogik. Berlin 1932.

b) Hilfsliteratur

B 42 Paul Ascher, Die pädagogische Funktion des Symbolisch-Kultischen. Diss. München 1953.

B 43 Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Köln 1958.

B 44 Maria Bode, Friedrich Fröbels Erziehungsidee und ihre Grundlagen. In: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. 15.Jahrgang, 1925. S.118 - 183.

B 45 Fritz Bohnsack, Das Problem der pädagogischen Absicht bei Martin Buber. Ein Beitrag zum Verhältnis von Methode und Begegnung in der Erziehung. In: Pädagogische Rundschau, Jahrgang 15, 1961, Heft 1/2.

B 46 Anne Buck, Gedanken zu Montessoris Erziehungstheorie in ihrem Buch "Kinder sind anders". In: Sammlung, Die. Jg. 1953, S.547 - 555.

B 47 Adolf Busemann, Krisenjahre im Ablauf der menschlichen Jugend. Ratingen 1959, 2.Auflage.

B 48 F.J.J.Buytendijk, Gelebte Freiheit und sittliche Freiheit im Bewußtsein des Kindes. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Jahrgang 1952, S.168-183.

B 49 Friedrich Copei, Der fruchtbare Moment im Bildungsprozeß. Heidelberg 1950, 5.Auflage.

B 50 K. Gerhards, H.Helming, Montessori Maria; Montessori-Erziehung. In: Lexikon der Pädagogik (B 11), Band III, S.519-523.

B 51 Klaus Giel, Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik. Heidelberg 1959.

B 52 Clara Grunwald, Erziehung und Unterricht im Dienste der natürlichen Entwicklung des Kindes. In: Maria Montessori, Der Weg zu meiner Erziehungsmethode (B 37).

B 53 Romano Guardini, Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards. In: Unterscheidung des Christlichen. Mainz 1935, S.466-497.

B 54 Wilhelm Hansen, Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes. München 1938.

B 55 Hilde Hecker und Martha Muchow, Friedrich Fröbel und Maria Montessori. Mit einer Einleitung von Eduard Spranger. Zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage. Leipzig 1931.
B 55a Einleitung von Eduard Spranger.
B 55b Erster Teil von Hilde Hecker, Meine Erfahrungen aus der Arbeit im "neuen Kinderzimmer" des Pestalozzi-Fröbel-Hauses I. Berlin-Schöneberg.
B 55c Zweiter Teil von Martha Muchow, Das Montessori-System und die Erziehungsgedanken Friedrich Fröbels.

B 56 Martin Heidegger, Der Weg zur Sprache. Sammelband: Die Sprache. Hrsg. von der Bayrischen Akademie der Schönen Künste, Darmstadt 1959.
B 56a Martin Heidegger, Der Weg zur Sprache. In: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, S. 239-269.
B 56b Martin Heidegger, Das Wort. In: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, S.217-239.

B 57 Helene Helming, Die Auflockerung des Klassenunterrichts durch die Selbsttätigkeit des Kindes. In: Katholische Frauenbildung. 59.Jahrgang, 1958, S.33-40.

B 58 Helene Helming, Das Spezifische in der Montessori-Pädagogik. In: Pädagogische Rundschau. 7.Jahrgang 1952/53, S.247-252.

B 59 Sergius Hessen, Fröbel und Montessori (Versuch einer philosophischen Theorie des Spieles). In: Die Erziehung. Jahrgang 1, 1926, S.65-99.

B 60 Sergius Hessen, "Fröbel und Montessori". Gegenkritik. In: Die Erziehung. 3.Jahrgang, 1928, S.78-96.

B 61 M.J.Hillebrandt, Aktivität. In: Lexikon der Pädagogik (B 11), Band I, S.57-60.

B 62 Georg Kerschensteiner, Die freie Selbstbetätigung als Mittel der Persönlichkeitsbildung. Leipzig 1930. In: Friedrich Fröbel und die Gegenwart. Beiträge zur Bildung der Persönlichkeit.

B 63 Helene L.Klostermann, Ausgangspunkt und Zielsetzung der frühkindlichen Entwicklung bei Fröbel und Montessori. In: Die Erziehung. 2. Jahrgang 1927, S.395-414.

B 64 Hans Kohn, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930. Köln 1961, 2.Auflage.

B 65 Hermann Nohl, Friedrich Fröbel und die Gegenwart. Leipzig 1930.

B 66 Elsa Ochs, Tagebuch einer Montessori-Lehrerin. In: Maria Montessori, Der Weg zu meiner Erziehungsmethode (B 37),S.34-61.

B 67 Paul Oswald, Das Kind im Werke Maria Montessoris. Mühlheim/Ruhr 1958.

B 68 Peter Petersen, Friedrich Fröbel, Deutschlands größter Erzieher. Gotha 1942.

B 69 Johannes Prüfer, Kleinkinderpädagogik. Leipzig 1913, S. 73-91: Friedrich Fröbel.

B 70 Heinz Remplein, Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit. München 1956.

B 71 Walter Rest, Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren, dargestellt am Leben und Werk Sören Kierkegaard's. Diss. Münster 1937.

B 72 Alfons Rinke, Friedrich Fröbels philosophische Entwicklung unter dem Einfluß der Romantik. Langensalza 1935.

B 73 Helmut Schaal, Erziehung bei Kierkegaard. Das "Aufmerksammachen auf das Religiöse" als pädagogische Kategorie. Heidelberg 1958.

B 74 Alfons Otto Schorb, Erzogenes Ich - erziehendes Du. Die Grundform des Menschseins und die pädagogische Situation. Stuttgart 1958.

B 75 Günter Schulz, Der Streit um Montessori. Kritische Nachforschungen zum Werk einer katholischen Pädagogin von Weltruf. Mit einer internationalen Montessori-Bibliographie. Freiburg 1961.

B 76 Elisabeth Schwarz-Hierl, Grundsätzliches über die Umgebung des Kindes. In: Maria Montessori, Der Weg zu meiner Erziehungsmethode (B 37), S.61-79.

B 77 Theodor Schwerdt, Kritische Didaktik, Paderborn 1955, 10.Auflage, S.146-172: Das pädagogische Werk der Maria Montessori.

B 78 Eduard Spranger, Aus Friedrich Fröbels Gedankenwelt. Heidelberg 1960, 3.Auflage.

B 79 August Vetter. Die Erlebnisbedeutung der Phantasie. Stuttgart 1950.

B 80 F.X.Weigl, Fröbel, Friedrich Wilhelm August. In: Lexikon der Pädagogik (B 11), Band II, S.163 f.

Lebenslauf

Am 30.November 1932 wurde ich als fünftes Kind des Bäckermeisters Hubert Liening und seiner Ehefrau Maria in Neuenkirchen bei Gütersloh geboren.

Als ich acht Jahre die Volksschule meiner Heimat Neuenkirchen, zwei Jahre darauf die Städt.Handelsschule in Gütersloh besucht hatte, erlernte ich den Bäckerberuf. Nach der Gesellenprüfung entschied ich mich noch für ein Studium, das für mich mit einem vierjährigen Besuch des Erzbischöflichen Abendgymnasiums in Neuß begann, wo ich im Frühjahr 1956 die Reifeprüfung ablegte. Anschließend studierte ich vier Semester an der Pädagogischen Hochschule Paderborn. Nach der 1. Prüfung für das Lehramt an Volksschulen arbeitete ich ein Jahr an der dreiklassigen Landschule in Altengeseke (bei Soest).

Zum 1.April 1959 schied ich freiwillig aus dem Schuldienst aus und studierte dann an der Universität Münster Pädagogik, Philosophie und kath. Theologie. - Seit dem 1.Januar 1962 war ich dem Pädagogischen Seminar der Universität als Wissenschaftliche Hilfskraft angestellt.

Für das fördernde Interesse an meiner Dissertation weiß ich mich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Heinrich Döpp-Vorwald, in Dankbarkeit verbunden; aber auch Herrn Prof.Dr. Lichtenstein, Herrn Prof. Dr.Most, Herrn Prof.Dr.Dr. Pieper, Herrn Prof. Dr.Ratzinger und Seiner Exzellenz dem Bischof von Mainz,Herrn Prof.Dr.Dr.Volk,verdanke ich wertvolle Anregungen zu einem Studium, das mir Freude machte.

Druck: Gerd Wasmund Köln Dasselstraße 24 Telefon 230222
Zweigstellen: Aachen Friesenstraße 13 Telefon 27266
Gelsenkirchen-Schalke Gewerkenstraße 3 Telefon 25575